



إشراف وتحرير:

أ. د. عامر عبدزيد الوائلي

التعددية الدينية وآليات الحوار

تأليف

مجموعة من الأكاديميين



دار الروافد الثقافية - ناشرون

ابن النديم للنشر والتوزيع

التعددية الدينية

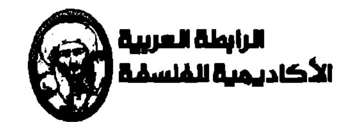
وآليات الحوار

ابن النديم للنشر والتوزيع دار الروافد الثقافية - ناشرون

اشراف، وتحرير
أ.د. عامر عبد زيد الوائلي

التعددية الدينية وآليات الحوار

تأليف
مجموعة من الأكاديميين



التعددية الدينية وآليات الحوار

تأليف: مجموعة من الأكاديميين

الطبعة الأولى، 2016

عدد الصفحات: 439

القياس: 17 × 24

الترقيم الدولي ISBN: 978-9931-9827-6-1

الإيداع القانوني: 2015-2358

ابن النديم للنشر والتوزيع

الجزائر: حي 180 مسكن عمارة 3 محل رقم 1، المحمدية

خلـــوي: 03 76 20 661 213+

وهـــران: 51 شارع بلعيد قويدر

ص.ب. 357 السانيا زرباني محمد

تلفاكس: 88 97 35 41 213+

خلـــوي: 03 76 20 661 213+

Email: nadimedition@yahoo.fr

دار الروافد الثقافية ـ ناشرون

هاتف خلوي: (96171) 204180

ص. ب.: 113/6058

الحمـراء، بيروت-لبنان

Email: Rw.culture@yahoo.com



المحتويات

الإهــداء

إلى عالم تعددي متسامح

شكر وتقدير

إلى كل من كان حريصاً على إنجاز هذا العمل

جزيل الشكر لكم

تقديم التحرير

د. عامر عبدزيد الوائلي

إن الحديث عن المختلف سواء أكان فكريا أم سياسيا أم دينيا أم اجتماعيا وما إلى ذلك من أوجه التباين في الرؤية والمصلحة بين الناس هو أمر طبيعي ولكن في الوقت نفسهِ يُمثّل خطرًا داهمًا يهدد السلطات القارة والمصالح التي يتخذها البعض وسيلة للهيمنة على مقدّرات الآخرين تحت مظلة أحد تلك المشروعيات الدينية أو الأخلاقية أو السياسية، والكُلُّ يدّعي أحقيته في احتكار المعنى والذود عن تلك البلاغة التي يدّعيها، مما جعل الحق أكثرَ المعاني تيهًا بلاغيًا؛ لأن الكل يدعي امتلاكه حتى تاه معناه في فيض استعارات السلطة وبلاغتها. لكن يبقى هاجسنا هنا هو وعي الإنسان الذي أجده كصورة الجبل الثلجي الغاطس أكثر مما هو ظاهر. وهنا تبرز مصداقيته بوجه التهويل وبلاغة التزييف. فالوعي رهان المثقف؛ لهذا أجد أنّه مهما اختلف المثقفون بعضهم مع بعضهم الآخر في وجهات نظر ثقافية أم سياسية، فستبقى مسؤولية وشرف أيٍّ منهم مقرونتين بحرصه على توسيع مدى حرية زميله المختلف معه و مثقفونا أو أغلبهم يشذّون عن هذه القاعدة الذهبية المقدسة. التي قامت عليها فلسفة التنوير ؛ و بالمقابل انقلبت المقولة في زمن الصراعات المذهبية والإثنية. والدافعُ الحقيقي هو المصلحة وإنْ أخذت قالبًا يتنوع بتنوع الفكر السائد فأصبحت المقولة اليوم: "أنت عدوي الذي ينبغي تسفيهه وتشويهه دحرُه ما دمتَ مختلفاً معي". مقولةً تُخفي عقلية التغالب التي تشكل وجودًا عميقًا في واقعنا الثقافي والسياسي والديني الذي وصل إلى حدّ تجاوز ما استقرت عليه

الإنسانية بكل أعرافها فأصبح القتل سهلاً ومبتذلاً إلى حدٍّ متطرف. وفي زماننا صار للقتل أشكال وآليات متنوعة إلى حد بعيد تتعارض مع معايير الحوار والتعايش والتداول والعمل والمصالح الحياتية، وقد تحدّث سقراط، في فلسفته الخلقية، عن عدد من الفضائل التي تلي المعرفة وهي رأس الفضائل عنده، ومن هذه الفضائل العمل فالعمل. هو السبيل لكي يحصّل الإنسان ما يحتاجه في حياته من أمور أساسية، وألّا يعتمد في ذلك على غيره. والعمل يجعل الإنسان في احتكاك مع معطيات وأحوال الواقع المعيشي مما يزيد معارفه في ما ينبغي أن يتعرّف عليه، وفي كل ما يرتبط بحياته وواقعه.

نعم العمل والحاجة إلى سد الرمق، مهمة في تجنب العنف والكراهية، أي لابد من التأسيس للتواصل الحياتي القائم على معايير العيش المشترك الذي من أهم ضرورياته الابتعادُ عن التوظيف الرمزي العنفي للخلافات السياسية والدينية التي تبدو كأنها صراعٌ وجوديّ، بل علينا النظرة العملية التداولية التي تجعلنا نتحول من أداة للعنف تجعلنا مجرد وسيلة في يد العقل الاستراتيجي للفِرَق والقُوى المهيمنة الأداتية إلى صانعي سلامٍ وممارسي آليات الحوار التي لا تجعل شيئًا يعلو على مصلحة الناس واستمرار عيشهم المشترك في فضاء عمومي رحب تداولي.

فلو رجعنا إلى الحلم المثالي الذي وجد فيه أفلاطون من قبل أنّ الإنسانية في هذا المجتمع لم تقصد بلوغ السعادة عن وعيٍ وإدراك؛ لأنها تفتقد الإرادة الحرة، فالإنسان في هذا العصر يكون فاضلاً؛ لعدم معرفته طريق الرذيلة،و بعبارة أخرى إنه لم يُمتَحن ولم يُعرّض لابتلاء وهذا هو مطلب أفلاطون، فهو يدعو الإنسان؛ ليكون فاضلا مع كونه مدعُوًّا إلى الرذيلة مع يسر طريقه إليها، أي يكون عفيفا مع شهوته، أبيًّا عزيز النفس مع حاجته، باختصار أنْ ينجح في الامتحان ويجتاز العقبة، وذلك من خلال سيطرة النفس على شهوات الجسد.

بعبارة اخرى إن الإنسان يجب أن يكون ميّالًا إلى التعامل الدينامي بين التحدّي المتمثل بصراع القوى والقراءات والمؤسسات على امتلاك

الهيمنة على المجتمع والناس بكل الوسائل سواء أكانت سلميةً أم عنفيةً، هذه التحديات يجب أنْ تُعمِّق في الشعب بكل أطيافهِ الإرادةَ الحرة التي تقوم بإشاعة أهمّ شيء وهو التحدي والمقاومة وإزاحة هيمنة كلّ خطاب شمولي يريد أنْ يحتكر المعنى، ويفرض بلاغته بكل أطيافها واستعاراتها المهيمنة التي فقدت الحياة، وتحولت إلى رؤية منزويةٍ لا ترى في الوجود سوى بلاغتها وسرودها التخييليّة التي لم تُنْتِج سوى الدمار؛ لأنّها تعبّر عن أمراض اجتماعية ونفسيّة بحاجة إلى المعالجة حتى تجد لها حلًّا وصياغةً مختلفة تزيل حبستها النفسية والاجتماعية.

من أجل صياغة الحياة التي تعبر عن معاني الفضيلة التي عرّفها ارسطو من قبل بالقول: "هي ملكة خلقية مرتبطة بالاختيار قائمة في وسط... قابل للتحديد بناءً على مبدإٍ عقلي، وعلى أساس هذا المبدإ يحدده صاحب الحكمة العملية".

أي ان الفضيله تقوم منذُ أمدٍ طويل في العقل الفلسفي على الركائز الاساسية "**الاختيار، والوسطية، والعقلانية، والعملية**، كم هي أفكار مهمة غُيِّبَت عن واقعنا عبر تغييب الوعي الفردي، وهيمنة الفكر الشمولي المفارق للوسطية الذي هيمن على الواقع العراقي، وذلك عندما هيمنت عليه الأفكار الشمولية التي غاب فيها الانتخاب الحر والوعي، ومن ثَمّ غابت الوسطية، وحل التطرف والهيمنة، وحلّت إرادة الحزب الشمولي بكل تنوعاته القومية واليسارية والإسلامية الميّالة إلى فرض قراءة معيّنة للتراث على الناس وتحويله إلى مُجرّد توظيف آيديولوجي نفعيٍّ يقوم على تحويل النخب من الناس من المكوّنات كافة إلى مجرد جماهير، هذا وقد أكمل التغييب دوره الخطير ليشمل أيضا تغييب العقلانية والعملية حلت محلها أفكار وهمية تعتمد التجييش والعنف اللتين تُحدثان حراكًا عاطفيًا وتغييبًا لعقل الإنسان الحر الذي غُيِّب في السجون والحروب والمقابر الجماعية، أو هُجِّر بعيدا يبحث عن الأمان في أوطان أُخَرى كانت أكثر رحمة به من وطنه وأهله على الرغم من غربته فيها.

واليوم بعد كل هذا العنف الذي يذكرنا بكل التحولات العنيفة من الثورة التي مزقت الملكية وتمزيق الثوار بعضهم البعض وهم ينفون بعضهم بعضًا رمزيا وفكريا عبر بلاغاتهم الآيديولوجية: القومية أو اليسارية أو الإسلامية. بعد كل هذا العراك العنيف الثوري جاء التغيير عبر الخارج من أجل إشاعة قيم الديمقراطية، وقد جاءت الأفعال العنيفة للغزو وما تبعه من صراع جعلني أستنتج أنّ الموت أكثرُ الهدايا التي يزفها العالم إلى بلدي. والتي جعلت من البلد يخوض في صراع عنيف على السلطة وصراع عنيف من قبل دول الجوار في توجيه سياسة البلد بما يتفق ومصالحها؛ لهذا دخل البلد في معترك صراع ستراتيجي بين الدول الإقليمية والغرب في توجيه سياسة العراق واحتواء المكونات التي هي الأخرى لم تنجُ من تلك المتغيرات وهكذا تشكلت كل تلك القوى مع إرادة الشعب الذي عبّر بقدر المتاح عن إرادته، في ظل انشطار الخطاب الإسلامي الثوري على أسس طائفية يعيش البلد بين سلطة منتخبة وبين قوى ترفض هذا الأمر في ظل فضاء إقليمي ودولي.

هنا علينا أنْ نبحث عن إمكانيات من أجل تأسيس فضاء عمومي كما تصوره (كانت) و(هابرماس) قائم على التداول السلمي والعقلانية والحوار بين كل الأطياف من أجل صياغة حياة سياسية وثقافية تتسم بالتنوع والتعددية، وتؤمن بالتعايش في ظل أفق قانوني دولي يمثّل العراق جزءًا منه وهو وريث القيم الحداثية القائمة على المواطنة وفلسفة القانون التي ظهرت مع الثورة الفرنسية. واليوم وقد تجلت عالميا في - الاعلان العالمي لحقوق الانسان - وقد نصت المادة 19 من مبادئه: " إنّه لكل فرد الحق في حرية الرأي والتعبير عنه، وهذا الحق يتضمن حرية اعتناق الآراء بدون تدخل خارجي، وحرية البحث وتلقي وتوزيع المعلومات والأفكار بكافة وسائط النشر والإعلام". وهو أمر أصبح ضاغطًا وله مرجعيته؛ فلذا علينا أنْ نصغي إليه ونحن نسعى إلى تأسيس تعاقد اجتماعي جديد، فعلينا تأكيد الإرادة الحرة والحريات، إذ هناك اليوم حاجة ماسة للتصدي إلى الامور الآتية:

أولا: (الحريات) إذ هناك إجماع لدى المراقبين لما يدور في العراق وهو: إن حرية الرأي في العراق، سواء بالنسبة للصحفيين أم للأفراد ماتزال غير مكتملة، فهاجس الخوف ما يزال قائمًا من احتمال الاستهداف لكل من يريد إبداء رأيه إزاء قضية ما. وبعضهم على الرغم من اعترافه بهذه الحرية إلا أنه يصوب العوائق إلى ملكية وسائل الإعلام التي تهيمن عليها إرادة سياسية تابعة إلى أحزاب في السلطة أو خارجها، ومن الطبيعي أنّ هذه الوسائل الإعلامية تغض الطرف عن أخطاء أحزابها أو المسؤولين التابعين إلى تلك الأحزاب، موضّحا أن الصحافة في العراق تنقسم إلى صحافة تنتقد الظواهر بشكل عام وأخرى تمجد الأحزاب التي تمولها.

هذا ما يجعلنا نرصد الواقع ونطالب بالمزيد من الحرية والنقد؛ لأنهما الوسيلة المثلى من أجل بقاء الوطن واستمراره كبلد ديمقراطي تعددي. هذا نقد علمي يجعلنا بعيدين عن الانفعال؛ لأنّ الانفعال يجعلنا أقرب من العاطفة وأبعد ما نكون عن العقل والعقلانية.

الثاني: (الفساد) أما في توصيفنا للنظام الديمقراطي فإننا نجد أنه يقوم على عامل أساس هو الجانب المعنوي في سلوك الأفراد القويم الذي يجعلهم يرهنون سلوكهم بمرضاة الأمة التي يحتكرون تمثيلها، فلابد من أفقٍ معنوي يصنع تلك الشخصيات، ويوجه سلوكها، ويجعلها تمتلك قيمة معنوية تقوم على نكران الذات ومحاسبة النفس وكلما أوغل السياسي أو الممثل البرلماني في الجانب الشخصي والمادي كان أبعد مايكون عن الديمقراطية وقيمها؛ لأنه يغلّب مصالحه على مصالح الأمة، وهذا يجعل النظام الديمقراطي يفقد المصداقية في عيون الناس.

فهذا يتطلب زهد ونكران الذات إلى جانب المراقبة القانونية والإعلامية التي تحول دون توسع الفساد.

الثالث: (الرؤية التعددية) الأخلاق والقيم الضرورية للمجتمع الديمقراطي - إذا أردنا التوصيف- فيمكن أن نقول: بأن الأخلاق الديمقراطية تتلخص بكلمة واحدة هي (السماحة)، فهي الصفة التي إن

وُجدتْ في المجتمع حقّ لنا أن نسميه مجتمعا متعاونا؛ لأن السماحة وتقبّل الرأي الآخر هي الطريقة الوحيدة التي يمكن بها أن نتعايش مع الآخر ونتعاون معه على ما نتفق، وحتى إذا اختلفنا في الآراء والتوجهات تبقى السماحة هي صمّام الأمان الذي يضمن فضّ النزاعات بوِدّية مهما كانت حدتها. والتي تقتضي بالضرورة (التحمّل والمداراة) مِن الحكومة والأفراد تجاه الرأي المخالِف في الحقل السياسي أو الديني أو أي شيء آخر؛ لأنّ هذا الاعتراف الرسمي بحق الآخر في مشاركته الحياة السياسية العادلة يعني إشعار الآخر بالمساواة بعيدا عن الإقصاء لكن شريطة أن يتقبل الآخر النظام ويعترف به ويبتعد عن العنف والنظرة الشمولية التي تستبطن الإقصاء وعدم الاعتراف والتمرد. مما يعني الاعتراف بإرادة الأغلبية وترتيب الأثر عليها في دائرة العمل والتطبيق، فلابدّ - إذن- من الأخذ بنظر الاعتبار الحقوق السياسيّة وغير السياسيّة للأقلّيات في ذلك المجتمع. لكن تبقى إرادة الأغلبية ليست أبدية بل هي رهينة مقبولة بشكل مؤقّت وتكون معتبرةً إلى زمان الحكومة التالية، فربّما يتمّ استبدال مقرّرات بمقرّرات أخرى، فالمقرّرات السياسيّة ليست دائميّة، بل هي رهينة الأمة والفعالية الانتخابية وهذه هي أهم القيم لنظرية "سيادة الشعب"وخارج هذه السيادة يعني التبادل العنيف، ومن ثمّ النفي والمطالبة بالإزاحة الرمزية والوجودية على أسس طائفية تقوم بجعل المنتمي لوطنه غريبا، والقريب للطائفة - وإن كان خارج الوطن- قريبا، فإنّ هذا النفي لايولّد إلا سلب الآخر حقه على أسس المواطنة.

الرابع: (تأسيس للفضاء الديمقراطي) ومن أجل تحقيق النظام الديمقراطي في واقع الحياة يجب أن يتحلّى أصحاب القدرة أيضا بهذه الأخلاق والقيم، فهذه الأخلاق والقيم ينبغي أن تجري في أوصال الحياة الاجتماعيّة والسياسيّة، وهذا لا يتيسّر إلّا إذا تمّ تزريق هذه القيم والأخلاق الديمقراطيّة في مناهج التعليم والتربية السياسية والاجتماعية للأفراد، سواء أكان في محيط الأسرة أم في المدرسة أم في الجامعة وحقول العمل الاجتماعي الأُخَر، فالناس ينبغي أن يعيشوا هذا الجو، حيث إنّهم عندما

يسلكون الحقل السياسي، فإنَّ تحمّل الآخرين يبدو لهم أمرا طبيعيّا، ولا يكون أمرا صعبا جدّا وغير اعتيادي. فإذا تحمّل الإنسان المخالف له في المدرسة فعندما يصل إلى مقام سياسي يكون بإمكانه تحمّل المخالف له برحابة صدر، ولكن إذا كان ذهنه في المدرسة مشحونا بعنصر التعصب والدوغمائية فإنّه لا يتحمّل من يجلس إلى جانبه في البرلمان والحكومة ويخالفه في العقيدة السياسية، فهذه الأمور يجب أن تتكرّس وتتوغّل في واقع المجتمع وتدخل صلب عملية النظام التربوي في المجتمع.

الخامس: (الإرهاب) ضمن حدود الممكن السياسي لكن في ظلّ حماية الدم العراقي فهو المقدّس الوحيد فوق الجميع حتى الوطن يجب أن نعيد النظر في الخطابات القائمة على النظرة التضحوية الشمولية وإحلال الحرية والعدالة والوسطية حتى لو تعارضت مع بقاء الوطن كمكوّن بلا روح، فالوحدة لاتعني الهيمنة بل التعددية والمشاركة وألّا تحوله إلى كابوس؛ لأننا ساعتئذ علينا أنْ نبحثَ عن حل عُقَلائي يبعد عن الناس العنف المفرط الذي يهدد وجود الشعب العراقي وهو يتعرض إلى الإبادة. نعم الإبادة هناك، علينا أن ندرك أن هناك حراكًا إقليميًّا من أجل إبادة مكونات معينة من هذا الشعب، فعلينا أنْ نفتح حوارًا مجتمعيًّا واسعًا لمناقشة المصير؛ لأن المهمّ هو الإنسان، وهناك مسؤولية أخلاقية وشرعية على من يتصدى إلى هذا الأمر أو يناقشه.

اننا في هذا الكتاب نحاول ان نقارب جملة من القضايا التي تهم الواقع الذي نعيش في كنفه مقاربة وصفية نقدي قدر ما هو متاح لنا تفهما وحوار مع المستجات باشكالها وتلويناتها المتنوعة وقد تناولوا هذا في ابحاث متنوعة مشتبكة بالواقع العالمي وتحولاته من اجل معالجة الواقع العراق والعربي واستشرافاته الاقليمية والدولية.

بعد هذا التصدير لابد من التنوية إلى اهمية العمل الحواري الذي جاء تاسيس لها بافكار متنوعة من قبل باحثين من مختلف المشارب ومن اماكن متنوعه تحاول ان تقدم رؤية حوارية.

الحوار منهج عقلاني متحضر

د. إبراهيم العاتي*

الحوار منهج إنساني رافق البشرية في مسيرتها وهي تنتقل من طور التخلف إلى أطوار الرقي والتحضر، وهو يعني تحكيم العقل في المشكلات التي تنشأ بين المجموعات الإنسانية، كما يعترف بوجود الآخر ولا يعمد إلى إلغائه، لأنه لا يقوم إلا بين طرفين، اللهم إلا أن يكون حورا داخليا مع النفس أو الذات، وهو يصب أيضاً في صالح الإطار العام للحوار.

وقد استخدم الفلاسفة منذ القدم منهج الحوار، وكان سقراط هو الأبرز في هذا المجال، إذ كان يعمل على توليد الحقيقة من خلال النقاش المنطقي المرتب الذي يديره بين محدّثيه. وقد سار تلميذه أفلاطون على نهجه حين كتب خيرة مؤلفاته في السياسة والاجتماع والأخلاق والمعرفة والجمال في صورة محاورات فكرية مركزة صيغت بأسلوب أدبي رفيع كالجمهورية والقوانين والسفسطائي وغيرها، وكان هدفه منها، إضافة لعرض آرائه ونظرياته، تعليم تلامذته في الأكاديمية، وكذا النخب السياسية والاجتماعية في بلاد اليونان، منهج الحوار العقلاني الهادئ في حل قضاياهم ومشكلاتهم بدلا من حلها عن طريق الحروب وسفك الدماء.

وقد سلك الأنبياء مع طغاة وفراعنة عصرهم مسلك الحوار لكفّهم عن الظلم والطغيان، ودعوتهم للقسط والإيمان. قال تعالى مخاطبا موسى

(*) أستاذ الفلسفة الاسلامية، العراق.

وهارون عليهما السلام: ﴿ٱذۡهَبَآ إِلَىٰ فِرۡعَوۡنَ إِنَّهُۥ طَغَىٰ فَقُولَا لَهُۥ قَوۡلٗا لَّيِّنٗا لَّعَلَّهُۥ يَتَذَكَّرُ أَوۡ يَخۡشَىٰ﴾ [طه: 43-44]. وإذا كان الحوار مطلوبا مع فرعون وأمثاله، فهو مطلوب بالضرورة مع الذين نختلف معهم في الرأي من كافة الناس، وخصوصا من غير الطغاة والمتجبرين.

ودأب الرسول الكريم ﷺ على الحوار مع قومه الذين ناصبوه العداء فدعاهم إلى نبذ عبادة الأوثان، والامتناع عن سفك الدم الحرام ووأد البنات، والتمسك بمكارم الأخلاق، وكل ما يؤسس للمجتمع السليم والسلوك القويم، سائرا على هدي الآية الكريمة: ﴿ٱدۡعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلۡحِكۡمَةِ وَٱلۡمَوۡعِظَةِ ٱلۡحَسَنَةِۖ وَجَٰدِلۡهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُۚ﴾ [النحل: 125]، والتي تحدد فلسفة الحوار في الإسلام التي تقر بوجود الأخر المخالف، وتفتح معه باب النقاش العقلي للوصول إلى (كلمة سواء) دونما إكراه أو تنكيل.

وعلى رغم مظاهر الاستبداد السياسي التي طبعت أنظمة الحكم في العالم الإسلامي لقرون طويلة، فإن الحراك الفكري والجدال العقلي هو الأساس الذي استندت إليه المذاهب الفقهية والكلامية والفلسفية في نقاشاتها وصراعاتها لتأكيد صحة مواقفها. والأمثلة على ذلك كثيرة نجدها في بحوث مسائل الخلاف عند أئمة المذاهب الفقهية، والمناظرات العقَدية عند علماء الكلام من معتزلة وإمامية وأشعرية وماتريدية وغيرهم، وكتابات الفلاسفة والمناطقة المسلمين وما أثارته من ردود أفعال مثالها تلك المعركة الفكرية الكبرى التي قامت بين الغزالي وابن رشد، حينما كتب الأول (تهافت الفلاسفة)، فرد عليه ابن رشد بكتاب (تهافت التهافت). وقل مثل ذلك بالنسبة لعلماء اللغة والأدب والتاريخ وأرباب الملل والديانات، الذين شكل القرن الرابع الهجري أزهى عصور الحضارة العربية الإسلامية بالنسبة لهم. ولم تكن تفسد صفاءه وتحرفه عن أهدافه العلمية سوى السياسة حينما تتدخل في تفاصيله لمآرب وأغراض خاصة لا علاقة لها بالبحث العلمي، كما حصل في قضية خلق القرآن، ومحاولة المأمون العباسي (ت 218هـ) إكراه الناس على القول بها بالقوة،على رغم أنها من المسائل الكلامية

الدقيقة التي لا يستطيع الخوض فيها إلا المختصون من علماء العقائد؛ ثم رد فعل المتوكل (ت247هـ) الذي حارب المعتزلة وأحرق كتبهم ونكّل بهم لأنهم يقولون بخلق القرآن!

وفي مطلع العصور الحديثة حاولت الحركة العقلانية في الغرب، والتي تأثرت بآراء الفلاسفة والعلماء المسلمين كالكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد وغيرهم، أن تطرح حوارا بشأن بعض مسائل العلم والدين في ضوء الاكتشافات العلمية الحديثة، فجوبهت بحائط كنسي مسدود لا سبيل للحوار معه أو اختراقه، لأنه يعتبر أقوال المؤسسة الدينية وآراءها، وليس ما ورد في الكتب المقدسة وحسب، من حقائق الإيمان التي لا يجوز النقاش فيها، حتى وإن كانت قولا للعلماء بدوران الأرض حول الشمس على مذهب كوبرنيك، يعارض ما ذهبت إليه الكنيسة من القول بأن الأرض ثابتة وهي مركز الكون!... وكانت الكنيسة تصدر أحكام الإعدام أو السجن على معارضيها بتهم الهرطقة (الإلحاد)، وعلى هذا الأساس أعدم حرقا الفيلسوف الإيطالي برونو (1548-1600)، وكاد غاليليو (ت1642) عام الفلك والفيزيائي الشهير أن يلقى المصير نفسه لولا أنه تراجع عن رأيه، وحكم الموت محدق به، وأعلن أمام المحكمة بأن الأرض ثابتة، فحكم بالسجن ومات في سجنه!

وقد أرعبت هذه الأحكام المتعسفة الكثير من المفكرين في أوروبا أمثال الفيلسوف والعالم الرياضي الفرنسي رينيه ديكارت (ت1650)، الذي ألف كتابا علميا سار فيه على منهج كوبرنيك، وحينما بلغته أخبار محاكمة غاليليو وغيرها، فإنه أخفى الكتاب ولم ينشر إلا بعد وفاته، لكنه شن بالمقابل حملة عنيفة على الفلسفة المدرسية القديمة ومنطق أرسطو، كان لها أثر كبير في تجديد مناهج العلم والفلسفة في العصر الحديث. ومع ظهور حركة الإصلاح الديني التي قادها لوثر (ت1546)، ومجيء الفلاسفة الموسوعيين في القرن الثامن عشر وقيام الثورة الفرنسية، كان الصراع قد حسم لصالح العلم والفلسفة ضد الكنيسة التي تقلص تأثيرها إلى أبعد الحدود.

وما لبثت رياح الفكر الغربي أن هبت على العالم مع عصر الاستعمار، ناقلة معها إنجازات الحضارة الغربية وتناقضاتها ومشكلاتها التي نال منها العالم العربي والإسلامي الشيء الكثير، وخصوصا في جوانبها السلبية، ما استدعى رواد النهضة وزعماء الإصلاح للتعامل مع الوقائع الجديدة التي نجمت عن الاحتكاك مع الثقافة الغربية، ولم يكن موقفهم سهلا، لأنهم كانوا يحاربون على جبهات عدة: جبهة المجتمع الذي تتفشى فيه الأمية والجهل ولا يدرك الأهداف النبيلة للمصلحين، والحكام المستبدون الذين يصادرون الحريات ويضيقون ذرعا بالنقد والرأي الآخر، وهي من الشروط الضرورية للإصلاح، ثم المعسكر الغربي الذي بدأ غزوه للبلدان العربية والإسلامية حاملا إرثه الثقافي ومخططاته التي تحقق له الهيمنة الثقافية، فضلا عن السيطرة السياسية والعسكرية والاقتصادية.

وكان منهج المصلحين في معالجة القضايا والمشاكل سواء الداخلية منها أو الخارجية يتمثل في الحوار والتغيير السلمي، إلا أن يغلق باب الحوار نهائيا فيلجأ بعضهم إلى وسائل أخرى، كما حصل مع الثورة العرابية التي شارك فيها بعض تلامذة جمال الدين الأفغاني (ت1897) والمتأثرين بأفكاره الداعية للحرية والرافضة للاستبداد، مثل الشيخ محمد عبده (ت1905) الذي سجن بعد فشل الثورة ثم نفاه الإنجليز خارج مصر. وكان الأفغاني قد نفي قبله إلى الهند، وردّ من هناك على المذاهب الفكرية الغربية التي تصطدم مع الدين والتي انتشرت في أوساط المسلمين الهنود، إذ كتب رسالة الرد على الدهريين، كما رد وهو في باريس على المفكر الفرنسي إرنست رينان الذي حاول الحط من العقل العربي استنادا إلى نظرية العرق لكون العرب ينتمون للعرق السامي الذي هو أدنى درجة من العرق الآري. وقد فعل الشيء نفسه محمد عبده في رده على هانوتو الفرنسي الذي اعتبر أن الإسلام هو الذي يقف حائلا دون تقدم العرب حضاريا!

وحينما قامت الدول الوطنية الديمقراطية في العالم العربي كان الحوار هو المنهج الذي سلكته النخب السياسية والفكرية والثقافية لمعالجة قضايا الدولة والمجتمع ما ساعد على نشوء حال ثقافية إبداعية استمرت طيلة النصف الأول من القرن العشرين، ولم تجهضها إلا مرحلة الانقلابات العسكرية التي كرّت سبحتها منذ الخمسينات فغاب حوار الكلمة وساد حوار الرصاص والدم، طبقا لقانون الفعل ورد الفعل: فعل السلطة الإقصائي التسلطي الرافض للحوار والمشوب بالعنف، ورد فعل المعارضة الذي يقابل العنف بمثله، باعتبار ذلك وسيلة من وسائل الدفاع عن النفس. وهكذا دخلت الأمة العربية والإسلامية في نفق مظلم لم تستطع الخروج منه حتى يومنا هذا. ولا مخرج منه إلا بالحوار العقلاني الهادئ الذي يبلور القضايا، ويشخص المشكلات، ويقترح الحلول ليختار منها الأفضل. أما اختلاق الفتن وتفجير الألغام الطائفية والمذهبية والعرقية، لاستثمار ذلك سياسيا، فهو مسلك مدمر وعقيم، ويتضرر منه أصحابه ومنفذوه قبل غيرهم.

فعلى رغم مظاهر الصراع التي يعيشها عالمنا اليوم بأشكاله المختلفة: السياسية والاقتصادية والدينية والعسكرية والثقافية، فإن القوى المختلفة، عدا بعض الاستثناءات، تميل إلى لغة الحوار والدبلوماسية في معالجة القضايا حتى الساخنة منها، بعد أن فشلت المشاريع العسكرية التي بشر بها المحافظون الجدد ونفذتها الإدارة الجمهورية في عهد الرئيس بوش، وسقوط أساسها الفلسفي القائم على فكرة صراع الحضارات ونهاية التاريخ وأشباههما، فهل تستخلص القيادات السياسية والدينية والإعلامية عندنا العبر من تلك الحقائق والمتغيرات الدولية، أم يستمر المحسوبون عليها السير في نهجهم الخاطئ بصب الزيت على النار، وإشعال الحرائق والفتن من مجتمع عربي وإسلامي إلى آخر؟

الإمامية وايتيقا التعايش

شريف الدين بن دوبه*

تقتضي المساءلة الموضوعية قراءة العيّنة المسؤولة في أُطرها الفكرية والثقافية، وليس البحث عنها في كتاب الآخر، وبالضبط المخالف، والعينة التي نضعها قيد البحث منغمسة في كثير من الشبهات، والقصد من المساءلة ليس إثارة النّعرات الطائفية، والأحقاد التاريخية، التي يستثمرها العدوّ في بلوغ مآربه، وأهدافه الإستراتيجية، بل الغاية تكمن في كشف النقاب عن الحقيقة، المطمورة في بطون الوثائق التي يحتفظ بمفاتيحها كثير من الحكّام معهم في قبورهم، والعلماء في قلوبهم، فـ"الحق مطلوب لذاته، وكل مطلوب لذاته لا يعني طالبه غير وجوده، ووجود الحق صعب والطريق إليه وعر، والحقائق منغمسة في الشبهات"[1].

الخوض في العيّنة التي تمّ انتقائها الركوب، يحاكي السفر في عباب البحار والفيافي، إذ تظهر في هذه اللحظة حقيقة الجبروت الإنساني الذي أنتجته القوة الوهمية، والتعبير القرآني في توصيفه الضعف البشري: " هو الذي يسيركم في البر والبحر حتى إذا كنتم في الفلك وجرين بهم بريح طيبة وفرحوا بها جاءتها ريح عاصف وجاءهم الموج من كل مكان وظنوا أنهم أحيط بهم دعوا اللّه مخلصين له الدين لئن أنجيتنا من هذه لنكونن من

(*) أستاذ مساعد شعبة الفلسفة جامعة سعيدة، الجزائر.

1 الحسن ابن الهيثم، الشكوك على بطليموس، تحقيق عبد الحميد صبره، مطبعة دار الكتب مصر 1971 ص3.

الشاكرين"، لأن الإبحار في عالم الإمامية محفوف بمخاطر إيديولوجية وثقافية بالدرجة الأولى، فالألغام تحيط بها من كل حدب وصوب، وهي كعقيدة، وكمذهب، والسهام الموجّهة لهذه العقيدة تدفع اللبيب إلى التوقّف، أي اتخاذ موقف تأمُّلي، يراجع جميع الأحكام القبلية التي تمّ تكوينها عن طريق التنشئة الثقافية، فما نملكه من عقيدة ليس دينا خالصا، بل مجرّد تراكمات لفكر واعتقادات دينية.

التلقين الثقافي للدين أصل وسبب رئيس في انحراف النشء، حيث يفترض التسليم المقترن بدلالة الإيمان سلباً لقدرة المتعلِّم على المناقشة، تعد مرجعاً أساسياً في تكون الشخصية النموذجية، والمستقلّة، والحرية المعقولة، هي حريّة الإرادة القائمة على ضوابط أخلاقية، فالفكر الديني الذي ينقشه الآباء في أبنائهم، لا يقدّم للمجتمع إلا نسخاً مكررة لتجارب شخصية سابقة، فاقدة للقدرة على التكيّف مع المحيط على قاعدة التغيّر الذي يحايث المعطيات الواقعية للمجتمع، فالتعاطي مع الواقع من خلال المسلمات السابقة تعامل يفتقر إلى الموضوعية بالأساس، كما تكون التعددية داخل المذهب الواحد دليلاً على خلل في الأصول المعرفية والمنهجية للعقيدة المقدّمة، وقد كانت الشيعة الإمامية الحقل الخصيب الذي عايش جميع أشكال التغييب من قبل الفرق الإسلامية الأخرى، فهو المذهب الوحيد الذي يثير المتلقّي عند التقاط الدال الذي يعبّر عنه، ألا وهو كلمة الشيعة.

نسعى في هذا المقال إلى اصطياد الحقيقة، والتنقيب عنها داخل النص الإمامي، الذي نجده -في قراءتنا المتواضعة- جوهر وروح التراث العربي والإسلامي كلّه، وليس تراثاً خاصا بالشيعة الإمامية وحدهم، فالتراث الفقهي والأصولي لعلماء الشيعة، تراث الإسلام كله، فالمدرسة الفقهية والأصولية التي أسّسها الإمام جعفر الصادق عليه السلام[2] تحاكي أكبر

---

2 تطرح كلمة عليه السلام المستعملة في التراث الإمامي إشكالات وهمية عند المتلقّي =

الأكاديميات العلمية، وكانت مدرسة تأسيسية لكثير من الحقول المعرفية الإنسانية والعلمية التجريبية والإمام أبو حنيفة النعمان خريج هذه المدرسة في الفقه والأصول، وجابر بن حيان خريج المدرسة في تخصص التجريب العلمي، وتاريخ الحضارة الإسلامية يؤكِّد الكثير من هذه الحقائق.

كما أن التحليل الدلالي لكلمة إمامية يظهر الاقتران، والتداخل الكلّي بين فكرة الإمام، كمقام معرفي، وأخلاقي، والوجهة الفكرية للمدرسة يبدو واضحا للعيان، وإن كانت الصورة الذهنية المرافقة للمدرسة في المخيال الشعبي تضع الشيعة الإمامية أو الرافضة في مكان أقبح من صورة اليهود، التي كانت نتاجا للتاريخ السياسي التي عايشته الأمة الإسلامية، وسنحاول التعرض في هذا البحث للإمامية من خلال محطات منهجية، نبدأ فيها بقراءة المواقف التي انتهجها، وجسّدها أئمة المدرسة الإمامية في حياتهم الفردية والجماعية، ثم نتعرض بعد ذلك لبعض النصوص التربوية التي خلفها هؤلاء الصفوة، سواء كانت نصوصا تشريعية، أو أدعية تربوية، ثم نخلص في الأخير إلى ايتيقا المدرسة في فلسفة التعايش.

إن أئمة المدرسة الإمامية في حد ذاتهم مدارس لا تتوقف عن العطاء المعرفي والأخلاقي، فكل قراءة جديدة لهم تفتح أمامك قراءات لانهائية، وإذا أخذنا أمير المؤمنين علي بن أبي طالب كرم الله وجهه، كأنموذج أولي باعتبار شخصيته وثيقة مرجعية لكل المنتسبين للمدرسة، في استنباط واستقراء أساليب التعايش مع الآخر.

إيتقا التعايش:

تفترض الطبيعة البشرية في التعايش بين البشر لونا من سنخية الطبيعة ذاتها، والتي تقوم على الأصل الحيوي كمرجع أولي، ينتج عنه بالضرورة

= المخالف، والغريب في الأمر أن رد السلام العادي يقتضي قول الكلمة ذاتها، "عليكم السلام"، وما ينبغي أن يطرح كتساؤل هي قولهم عليه الصلاة والسلام، وليس عليك، وعليهم السلام.

السعي وراء سعادة الأنا الفردية، فاستقلالية الفرد بجسده تدفعه إلى إعمال عقله في السبل المحقِّقة لتلك السعادة، والاختلاف التأسيسي في المعرفة الإنسانية دليلا على ذلك، فالحقيقة الموضوعية واحدة، أما الواقع فيقرر الاختلاف في الرؤيا، والتأصيل الاقتصادي لآليات التعايش امتداد أيضاً لهذا الأصل الطبيعي، أما السياسة فليست إلا الناطق الرسمي لهذه الدافعية الحيوية، التي لا تهدف إلى رفع المواطن من هذه الدائرة، وإن كان الأصل في الاجتماع السياسي هو العمل على الارتقاء بالإنسان إلى مقام السمو والتعالي.

أما التأسيس العلوي أو الإمامي للتعايش بين الناس ايتيقي بامتياز، واعتمادنا الايتيقا في البحث يعود إلى مسوغات رئيسة أهمُّها نسبية الأخلاق في الإطار الايتيقي، التي لا نريد بها التضارب أو التصادم بينها، وبين القيم الأخلاقية، بل نقصد من ذلك التميُّز، والتفرُّد الذي تتّصف القيم الأخلاقية به عند المدرسة الإمامية، التي تمتد من أصول محمدية بحتة، فعليٌّ باب مدينة العلم المحمدي، ومراجعة ايتيقا الامامية بعيدا عن الرؤيا الذاتية، أو المؤدلجة يفيد بإنسانية القيم فيها وتعاليها عن كل الحزازات الشخصية، أو النعرات الإثنية، وكل تصرف فردي أو جماعي داخل المجال الاستعمالي يتعارض مع هذا المبدأ فليس من الإمامية في شيء، ويكون تعبيرا خارجيا لذاتية الفرد أو الجماعة فقط.

الأصول الايتيقية للتعايش:

يقول الإمام علي عليه السلام: "الناس صنفان: إما أخ لك في الدين، أو نظير لك في الخلق" يختصر الإمام علي الوجود البشري في نموذجين اثنين لا ثالث لهما، وهما الأخ، والنظير، والمنظومة التي تحكم العلاقة بينهما أخلاقية بالأصالة، فالنظير في الخلق لا يعني امتلاكه لمرتبة أخلاقية أقل من الأخ في الدين، بل مجال المسؤولية يزداد في الأخوة، في مقابل العلاقة بالنظير، فحق النظير على الآخر هو تقدير واحترام البعد الإنساني فيه، فهو آية من آيات الله خلقا وخُلقا، والانحراف عن جادة الحق،

والذي يكوّن المحتوى المعرفي للمعتقد بين الإخوة لا يستلزم إسقاط المعايير الإنسانية العامة التي يملكها النظير، واقصد أنّ كفر النظير لا يسقط حقه في الحياة، أو حقّه في الملكية، والذي نلحظه عند التكفيري في استباحته لهذه المنظومة الحقوقية التي يحفظها الشارع لهذا النظير.

تقوم الأخوة عند أمير الإمامية على المشترك العقيدي، والذي تحكمه منظومة أخلاقية بالدرجة الأولى، في مقابل الأخوة الحداثية التي لا تقوم على فلسفة مادية مضمرة، ونلاحظ هيكلية هذه الحقوق في رسالة الحقوق التي تعود إلى الإمام علي بن الحسين زين العابدين الإمام الرابع في المدرسة، التي يحدد فيها نمط التعامل، فالواجب ملازم للحق، وما يكون حقا لك أو لغيرك، يقع في المقابل، وعنده موقع الواجب، فالأصل في الحق يبدأ مع الخالق، فهو الأحق بالطاعة، على قاعدة المعلولية التي تربط بيننا وبين الذات الإلهية، وتراتبية الحقوق من الحق الأوّل، الذي نعبّر عنه بحقّ الطاعة، والامتثال، فالخالق أعلم بمصلحة المخلوق، ومحدوديته في الارتباط لا تنفي عنه حرية الإرادة التي يتمتع بها، بل تكون الثنائية صورة لها، وعلم الكلام يغني الباحث في الأمر، ويصبح الامتثال للأعلم، فالأعلم، والاحترام للأقرب، ثم الأقرب، مسألة أخلاقية واجبة.

ان الأصل الايتيقي الأول عند الامامية هو حق الله، الذي يوجب احترام جميع خلقه، و المدخل الذي يقدمه الامام السجاد في رسالة الحقوق، يثبت عن هذا الأصل: "اعلم أن لله عز وجل عليك حقوقا محيطة بك في كل حركة تحرّكتها أو سكنه سكنتها، أو حال حلتها أو منزلة نزلتها أو جارحة قلبتها أو آلة تصرفت فيها..."[3].

يقع الله في الكون الموضوعي والإنساني موقع المركز، فهو بوصفه أصلاً وعلة مصدرية عالم بكل صغيرة وكبيرة في عالم الأكوان، وفي الوقت نفسه تكون العودة إليه علّة في عودة التوازن والانسجام في النظام الكوني

3 الإمام علي بن الحسين، رسالة الحقوق.

والإنساني، فهو القاسم المشترك الذي يجمع المختلف، والتدبر في النص الوارد في رسالة الحقوق يفي بالغرض: "فأما حقّ الله الأكبر عليك فأن تعبده لا تشرك به شيئا، فإذا فعلت ذلك بإخلاص، جعل لك على نفسه أن يكفيك أمر الدنيا والآخرة". الالتزام بأداء الحقّ الإلهي، الذي هو العبادة، يحفظ للمؤمن حقّه عند الله، الذي هو كفايته جميع الأمور المتعلقة بحياته الدنيوية والأخروية، و يجدر بنا التنبيه إلى مفهوم العبادة الذي أخذ بعدا آخر يجانب كثيرا الدلالة الحقيقية، والتي أصبحت منحصرة فقط في الطقوس الشكلية، دون النظر إلى معناها الروحي، فالعبادة لا تنفصل عن الطاعة والامتثال للأوامر الإلهية، والتي لا تنفصل في الحقيقة عن أداء حقوق الإنسان الآخر، سواء كان أخا أم نظيرا، والنص الآتي يظهر الرابطة الإنسانية بين العبادة والعلاقات البشرية: "وحق نفسك عليك أن تستعملها بطاعة الله عز وجل فتؤدي إلى لسانك حقّه وإلى سمعك حقه، وإلى بصرك حقه، وإلى يدك حقها، وإلى رجلك حقها، و إلى بطنك حقه، وإلى فرجك حقه، وتستعين بالله على ذلك".

تؤسِّس رسالة الحقوق وثيقة دستورية للعلاقات البشرية في شكل جديد، ومميز، اذ تصبح الأعضاء ذات حق انطولوجي، متميز عن الحق العام الذي تملكه الشخصية، وإذا كانت هذه الوثيقة تكشف عن الاحترام القائم على إعطاء كل ذي حق حقه، فكيف تكون حقوق الإنسان الآخر؟

وتظهر رسالة الحقوق الجانب الإنساني في الحق، فحق اللسان، يستلزم النظر إلى الآخر، واحترامه، فهل الفرد مسؤولية الفرد على لسانه تقتضي ان يتحمل مسؤولية كلامه مع نفسه أو لوحده؟ الإجابة تكون بالسلب حتما لأن اللسان مجال، وملك للغير، والكلام السيئ مسؤولية المتكلم: "وحق اللسان إكرامه عن الخنى وتعويده الخير، وترك الفضول التي لا فائدة فيها، والبر بالناس وحسن القول فيهم"[4].

---

4 رسالة الحقوق، المرجع السابق.

أما الأصل الثاني في ايتيقا التعايش عند الإمامية، فهو المطابقة بين أو المقاربة بين حق الله وحق الناس، حيث تشير الآية الكريمة: ﴿إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بِبَكَّةَ مُبَارَكًا وَهُدًى لِّلْعَالَمِينَ﴾ [آل عِمرَان: 96] حيث تكشف الآية أن البيت الحرام هو بيت الله، وفي نفس الآن هو بيت الناس، وعليه يكون التلازم بين حقوق الله، وحقوق الناس أمر ضروري. والقرآن كما يقول علي شريعتي: "يبدأ بسم الله في "سورة الفاتحة" وينتهي بالناس في سورة الناس".

يشرع بحمد الله و الإقرار بأنه صاحب و مالك العالم، و الإقرار بأنه المعبود و المستعان الذي لا يستعان سواه، و بالدعاء في جعل الإنسان على صراط الهداية و النعمة لا صراط الضالين المغضوب عليهم. و يختتم المطاف أيضاً بطلب الناس التحصن بالله. من شر الوسواس الخناس الذي يوسوس في صدور الناس من الجنة والناس[5].

فحقُّ اللسان مقيّد بقيم موضوعية عامة تحكمها قوانين أخلاقية، ومدنية، متعالية على كل قانون وضعي، فهي تشريع متكامل يبدأ من الكل ليعود إليه في النهاية، فالاشتراك في الأصل، أي في لحظة المبدأ، يستلزم الاشتراك أيضاً في المآل، والانتقال التشريعي يبدأ مع الفرد ذاته، ثم ينطلق إلى الغير بعد ذلك، فترتيب العلاقة مع ذات الفرد وكيانه، ضروري في بناء العلاقة بينه، وبين الآخر، جاء في النص: "وحق السمع تنزيهه عن سماع الغيبة وسماع ما لا يحل سماعه. وحق البصر أن تغمضه عما لا يحل لك، وتعتبر بالنظر به. وحق يدك أن لا تبسطها إلى ما لا يحل لك. وحق رجليك أن لا تمشي بهما إلى ما لا يحل لك فيهما، تقف على الصراط فانظر أن لا تزل بك فتتردى في النار. وحق بطنك أن لا تجعله وعاء للحرام، ولا تزيد على الشبع. وحق فرجك أن تحصنه عن الزناء، وتحفظه من أن ينظر إليه".

والبحث في هذه الحقوق يأخذنا حتما إلى موقع الآخر في العملية،

5 علي شريعتي، الأمة والإمامة، تحقيق، حسين علي شعيب، دار الامير للثقافة والعلوم، 2006.

فمعضلة السمع، أخطر بكثير، إذ قد تترتب عليها سلب حق الحياة بالنسبة للغير، وقد أكد أئمة البيت على خطورة السمع في قول الامام علي عليه السلام: "الفرق بين الحق والباطل أربعة أصابع، الحق ما رأت عيناك، والباطل ما سمعت أذناك"، فتنزيه السمع عن استقبال الاغتياب مسألة أخلاقية لازمة، وخصوصا إذا كان الآخر مخالفا في المذهب أو الاعتقاد، فالحكم على الآخر بالكفر أو الضلال نتاج حتمي للسمع، أما حق البصر فمتعلق أيضاً بالآخر، حيث يكون متعلق البصر هو الموضوع الخارجي أو مجال الإبصار، فالشخص أو المرأة المنظور إليها، تملك أيضاً حق الحركة والسير في المجال العمومي، وليس من حق الغير التركيز عليها ببصره، ومراقبتها، والحكمة من غض البصر ليس فقط حفظ الشخص المبصر من الإثارة، بل بالدرجة الأولى هي حفظ الآخر لحقوقه في الحياة، خصوصا الكائن المستضعف المرأة، فمن الواجب احترام حقها في الحياة، وفي الحركة، فهي ليست ملزمة بالتقيد تبعا لمصلحة الرجل، والمتعلقة بإثارته، بل هو مطالب بالتزام قواعد الأدب في النظر، وكذلك الحال بالنسبة للمرأة، فهي أيضاً مطالبة بالتقيد بآداب النظر.. ويلاحظ من خلال النص الحقوقي المتضمن في الرسالة أن الذات الآمرة تتحمل مسؤولية الفعل، جاء في النص: "وحق يدك أن لا تبسطها إلى ما لا يحل لك. وحق رجليك أن لا تمشي بهما إلى ما لا يحل لك فيهما". يلاحظ تمييزا بين الآمر، والأداة، فاليد أداة تابعة لقرارات الذات الفردية.

وخلاصة القول يمكن عد هذه التراتبية في الحقوق مبدءا لآليات التعايش داخل الجماعة، فالتعايش يبدأ مع الذات أولا، ثم الآخر.

الأنا وايتيقا التعايش مع الآخر:

الآخر هو الجحيم، فكرة وجدت في الساحة الثقافية العربية فضاء خصبا، حيث بقايا الجاهلية لازالت تسيّر اللاشعور الجمعي عند الأفراد والجماعات العربية، وموقف الرجل العربي من المرأة، ومن الغير يعكس

الثقافة الأصلية، التي تحرِّك اللاوعي العربي، واستساغة الفتنة الطائفية تجسيدٌ حي، ونموذجي لهذا الخلل البسيكوثقافي.

تحدد الوثيقة الحقوقية "رسالة الحقوق" آليات التعامل مع الغير، بشكل إنساني نموذجي، يراعى فيه جميع الاحتمالات الممكنة، فالعدل مطلب رئيس في التعامل، وفي هذا النص يحدد السجاد عليه السلام، حقوق الخصم، فيبين بأن معرفة الفرد بأحقية المدعي يلزم الفرد المؤمن تدعيم المدعي، ومساندته على نفسه، ويكون ملزما بمنحه حقه، وفي الحالة التي يكون فيه المدعي ظالما، يوجب على الفرد التعامل معه برفق، والالتزام بالحدود الشرعية في التعامل: وحق الخصم المدعي عليك، فإن كان ما يدعي عليك حقا كنت شاهده على نفسك، ولم تظلمه و أوفيته حقّه، وإن كان ما يدعي به باطلا رفقت به ولم تأت في أمره غير الرفق، ولم تسخط ربك في أمره ولا قوة إلا بالله.. وحق خصمك الذي تدعي عليه إن كنت محقا في دعواك أجملت مقاولته، ولم تجحد حقّه وإن كنت مبطلا في دعواك اتقيت الله عزّ وجل وتبت إليه وتركت الدعوى. ، فالرفق والمودة أصل التعايش بين المؤمن والآخر.

ان الغير في الثقافة الإسلامية ضروري، ولازم في مسار الحياة الاجتماعية، ولا تستقيم الحياة إلا به، فالمجتمع جسد واحد، إذا اشتكى منه عضو اشتركت معه الجماعة في النتيجة، يقول أمير المؤمنين عليه السلام: "وأعلم أن الرعية طبقات لا يصلح بعضها إلا ببعض، ولاغنى ببعضها عن بعض، فمنها جنود الله، ومنها كتاب العامة والخاصة، ومنها قضاة العدل، ومنها عمال الأنصاف والرفق، ومنها أهل الجزية، والخراج من أهل الذمة ومسلمة الناس، ومنها التجار وأهل الصناعات، ومنها الطبقة السفلى من ذوي الحاجة والمسكنة، وكل قد سمى اله له سهمه، ووضع على حده، وفريضته في كتابه أو سنة نبيه ﷺ عهدا منه عندنا محفوظا"[6].

6 نهج البلاغة الخطبة، 53.

فالتنوع داخل الجسد الاجتماعي أمر طبيعي، حتى تستمر الحياة، فكل مسخّرٌ لما خلق له، وتتحرك الإنسانية بهذا التنوع نحو أفق الارتقاء في مراتب الكمال، ويحدد الإمام علي بن الحسين سلام الله عليه جملة من التقنيات التربوية التي تمكن المرء من تجاوز كل ضغينة نحو الغير، ومناسبة النص تتعلق بشكوى محمد بن مسلم بن شهاب الزهري من حسد الناس له، فيجيبه الإمام بالنصيحة التالية: "أحفظ عليك لسانك تملك به إخوانك -إلى أن قال - يا زهري إما عليك أن تجعل المسلمين منك بمنزلة أهل بيتك فتجعل كبيرهم بمنزلة والدك، وتجعل صغيرهم بمنزلة ولدك وتجعل تربك منهم بمنزلة أخيك فأي هؤلاء أن تظلم وأي هؤلاء تحب أن تدعو عليه وأيّ هؤلاء تحب أن تهتك ستره؟![7] ".

اللسان إذن هو علة المشكلة، فلسانك حصانك إن صنته صانك، وإن خنته خانك، والمرء مخبوء تحت لسانه، كما أثر عن الأمير عليه السلام، فباب الفتنة يبدأ مع اللسان، وتهيئة النفس لقبول الآخر مدخل رئيس للتعايش معهم، ويظهر هذا في قول الامام: "عليك أن تجعل المسلمين منك بمنزلة أهل بيتك" فعد الآخر عدواً يؤسس لعلاقة متوترة بيننا وبين الآخر، وتمتد هذا النوع من العلاقة إلى الآخر الذي نختلف معه عقيدة ورؤية، فرفض الآخر، يتحول إلى عطف ومودة له بعد تغيير النظرة له، فإذا اعتبرنا الكبار آباء لنا، والصغار أبناء لنا لشعرنا بالمسؤولية الملقاة على عاتقنا إزاءهم.

يحدد الامام السجاد في النص الآتي حدود التعامل مع أهل الذمة: "وليكن بينك وبين ظلمهم من رعاية ذمة الله والوفاء بعهده وعهد رسوله حائل"، فانه بلغنا انه قال رسول الله صلى الله عليه وآله: من ظلم معاهدا كنت خصمه فانه ليس لمسلم أن يعتدي عليه، ولا أن يسكت عن أذى يمسهم، وان يدفع عن نفسه، و يحميهم و يحفظ عليهم أنفسهم و أموالهم و أولادهم وغير ذلك من مشاراتهم ومبايعتهم، ومبادلتهم بالسلع والأثاث. فالإسلام

---

7 الطبرسي، الاحتجاج، ج2، ص52.

حين يشرع هذه الأحكام التي تخص أهل الذمة، يرجو أن تكون القوة اكبر وأكثر وأوسع، مما لو كان المسلمون بانعزال عن غير المسلمين من الناس.

ومسألة الذمي من المسائل الفقهية التي أخذها الغرب على المسلمين في ترسيخ مبدأ المواطنة، والملاحظ على هؤلاء غضهم الطرف عن الأسلوب الرحيم الذي كان يتعامل به الإسلام مع هؤلاء، فالإسلام لا يكِنُّ لغير المسلمين أية عداوة، أو بغضاء، بل يدعو إلى التعايش والتعاون معهم في الحياة، يقول عز وجل: ﴿قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْكَٰفِرُونَ لَآ أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ وَلَآ أَنتُمْ عَٰبِدُونَ مَآ أَعْبُدُ وَلَآ أَنَا۠ عَابِدٌ مَّا عَبَدتُّمْ وَلَآ أَنتُمْ عَٰبِدُونَ مَآ أَعْبُدُ لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِىَ دِينِ﴾ [الكافرون: 1-6][8].

ويقدم لنا أيضاً الامام السجاد ﷺ آلية أخرى في بناء التعايش مع الآخر، ببيان خطورة الوسوسة الشيطانية داخل النفس بالعجب، والاعتزاز بالنفس، والذي يستلزم تهوينا واستصغارا للآخر، فالعلاقة بيننا وبين الآخر في العقيدة الإسلامية هي الأساس الشرعي للإيمان: "وإن عرض لك إبليس لعنه الله بان لك فضلا على احد من أهل القبلة فانظر إن كان اكبر منك فقل: قد سبقنا إلى الإيمان والعمل الصالح فهو خير مني، وان كان اصغر منك فقل: قد سبقته بالمعاصي والذنوب فهو خير مني، وان كان تربك فقل: أنا علي يقين من ذنبي في شك من أمره فما لي أدع يقيني لشكي"[9]. فمعرفة النفس، وحسن إدارتها المدخل الرئيس للتعايش مع الذات، ومع الغير.

وعادة ما تكون الايتيقا مبحثا نظريا خالصا يعجز أصحابه، والدعاة له عن تطبيقه في أرض الواقع، ولكن ايتيقا التعايش عند الإمامية مسألة ممارسة وتطبيق، ولا يشكل النظر فيها إلا خطابا تربويا تبسط فيه القيم الايتيقية في صورة تمثيلية يعجز الأديب الحاذق عن مسايرتها بالتقريب،

---

8 سورة الجحد

9 الطبرسي، المرجع نفسه، ص52.

وإذا بدأنا بأب الإمامية، الذي يأخذنا الحديث عنه، وعن الخليفة الثاني عمر بن الخطاب، إلى مدرستين فكريتين، يمكن اعتبارهما الناطق الرسمي للثقافة الإسلامية، كما لا نرغب من هذا البحث الولوج في الصراعات الكلامية من قبيل الخلافة والإمامة، وأيهما أحق؟ بل نريد تسليط الضوء على آلية التعامل التي انتهجها الإمام علي عليه السلام مع الخلفاء، ولاسيما عمر بن الخطاب، إذ لم يبخل عليه بالنصح، والتوجيه، حيث كان أميناً على مصلحة الأمّة، ولم يصغ لذاته الشخصية قط، وقد عرف عنه: "يا صفراء غرّي غيري" فلو افترضنا أن الأمير تحرك بدوافعه الذاتية حيث تؤكد الخطبة الشقشقية، موقفه الرسمي من الظلم الذي لحق به من طرف الخليفة أبي بكر بن أبي قحافة، والخليفة عمر بن الخطاب، لكانت الأمة الإسلامية في خبر كان، إذ واجهت الأمة الإسلامية آنذاك موجة من الهجمات الفكرية، والتحديات الحضارية التي عجز النخبة السياسية آنذاك عن مقاومتها، واستطاع أمير المؤمنين بحكمته، وعلمه، الذي استقاه من الرسول الأكرم (صلوات الله وسلامه عليه، وعلى آله) أن يتجاوزها، والمناظرات الكلامية التي تضمنها كتاب الاحتجاج للطبرسي تظهر قوة المعلم الذي تلقى منه المناظرون آليات حجاجه، وأمير المؤمنين الأصل الثاني بعد النبي الكريم محمد بن عبد الله صلى الله عليه وآله ويمكن القارئ الكريم أيضاً الاطلاع على جل الإشكالات الفقهية والعلمية، والاجتماعية في كتاب قضاء أمير المؤمنين عليه السلام للتستري.

والملاحظ أيضاً عدم اعتماد الأمير على أسلوب القوة في التعامل مع من سلبه الحق، والجميع يدرك خطورة سيف علي عليه السلام والذي يدلّ على حكمة علي عليه السلام في التعايش مع الغير، والذي نلاحظ حضوره في إدارة العلماء في المجتمع الإمامي، ومراجعة الرسائل العملية للمراجع في المدرسة، تؤكد ذلك، والأصول الفقهية المعتمدة في تشريع النص الفقهي تعود بالأصل إلى الامام علي، أو أبنائه من الأئمة عليهم السلام.

التجربة الدينية
عند عبد الكريم سروش

أ. د. عامر عبدزيدالوائلي*

أولاً: التعددية الدينية

في مجال الحديث عن مفهوم التعدية نجد هناك ضرورة تأصيل المفهوم والإشكالية التي ولد فيها من خلال تأصل بالبحوث في هذا المفهوم بالأقوال الآتية:

1. **هيجل** (1770- 1831): كان صاحب فكرة جوهرية الدين وذلك من خلال قولبة الدين بكونه فكرة متعالية وغامضة يمكن أن تنكشف وتتجلى في تعبيرات أو انعكاسات مختلفة خلال مسيرة التاريخ. ولكن حينما كان هيجل معنيا بالدين بوصفه فكرة أو جوهر متعال لظاهرة اجتماعية، كان **شلايرماخر** (1768- 1834) **وأتو** (1869- 1937)، يؤكدان أن جوهر الدين لا يمكن العثور عليه إلا في تجربة داخلية (جوانية) فالدين بالنسبة لهما ليس ظاهرة اجتماعية وليس قضية إيمان بدائية أو ابتدائية لمعتقد أو مذهب معيين، وليس هو كذلك ممارسات وتلقيات أو ألقاءات خاصة وإنما الدين شعور أو إحساس يستوي على الروح ويستحوذ عليها ويمسك بها فجأة.

2. **شلايرماخر**: كان مؤثر على أفكار داعية التعددية الدينية جون

(*) أستاذ الفلسفة الوسيطة، العراق.

هيك، إذ اعتبر شلايرماخر الدين الضرورة مسألة شخصية وخاصة، إذ قال: إن جوهر الدين مسألة تعمل في ذات الإنسان وروحه وباطنه وتذوب في مشاعره آنية وتجاه المطلق، وليس في قوالب أو أنظمة دينية معينة، ولا في أية صيغة خارجية مزعومة[1].

3. **ردولف أوتو**: يزعم إن جوهر الدين كله هو المقدس The Heilige رغم من أن مفهوم المقدس هذا يتضمن كافة العناصر العقلية وغير العقلية، إلا انه يؤكد بل يقطع أن العنصر غير العقلي أو غير المنطقي هو الذي يستحوذ على الثابت الديني. ويسمي اوتو ثابة غير المعقول هذا (الانفعال الروحي) numinous مشاعر الانفعال تقترن عادة بالخوف والرعب ترتطم بانطباع آخر يسميه أوتو (الرعب الغامض) mysterium tremendum إن الاحساسيس الروحية هذه المصحوبة بالدهشة والكشف والحب هي استجابات أخرى إلى الوجه الآخر للمقدس ويسميها (الانبهار الغامض) mysterium fascinans. أسس اوتو رابطة ثيولوجية دينية المحتوى لرعاية المعاني الروحية والقيم الاخلاقية من خلال التنسيق والتعاون بين المؤمنين من كل الاديان والمعتقدات. الامر الذي نال التنسيق والتعاون بين المؤمنين من كل الاديان والمعتقدات.

3. **ارنس تورلتش** (1865-1923) يناقش ماتم زعمه من قبل هؤلاء المفكرين حول جوهر الدين الذي استكمل بالمسيحية انما هو انعكاس خالص لثيولوجيين ليبراليين يعكسون وجهات نظر خاصة، أكثر من كونه نتيجة لأية دراسة تاريخية هادفة. ان التاريخ لا يقوم حركته تدريجية باتجاه الصورة المتقدمة الأكمل للدين، وإنما هو حركة باتجاه تنوع الأديان، بدأ من الصورة الأكثر بساطة إلى الأكثر تعقيدا والموجودة دائما، إلى جنب، في الثقافات المختلفة والأحقاب المختلفة[2].

---

1 محمد ليكنهاوزن، الإسلام والتعددية الدينية، ترجمة مختار الاسدي مؤسسة الهدى للنشر والتوزيع ط1، ص26

2 المرجع نفسه، ص29-30.

4. جون هيك[3]: موقفه من التعددية الدينية[4] يعد من المرجعيات التي نجد اثرها في علم الكلام المعاصر الايراني عند سروش، فهذه الرؤية التي تنطلق منها التعددية الدينية عند هيك هي:

1 - انها كانت توسلا صريحا والتماسا واضحا للتسامح الديني وهذا ما أطلق عليه أسم التعددية الدينية المعيارية Normative Religious Pluralism، ويعني منهجيا أن على المسيحيين أن يلتزموا أخلاقيا باحترام أتباع الديانات الأخرى من غير دينهم... ويتطلع دعاة التعددية الدينية هذه من المسيحيين إلى أن إتباع الديانات غير المسيحية سوف يستجيبون ويتعاطون مع هذا النمط من التعددية الدينية المعيارية.

2 - الوجه الأخر لتعددية هيك يتعلق بإشكالية الخلاص. هذا يعني أن التعددية الدينية الخلاصية أو الإنقاذية يمكن أن تعرف مبدأيا على أنها منهج أو مذهب لغير المسيحيين تقودهم إلى سبيل ما لنيل الخلاص المسيحي. وهذا يظهر في التحولات التي مر بها فكر هيك من التعددية، إذ كانت الكتابات الأولى ل جون هيك حول التعددية الدينية تركز على نوعين منها، التعددية المعيارية، والتعددية الخلاصية.

أ - **التعددية الدينية المعيارية** تعتمد على **التعددية الخلاصية** المعهودة لدى كافة أتباع الديانات في العالم، فإذا كانت الأخيرة (أي **التعددية**

---

3 جون هَرود هيك (باللاتينية John Harwood Hick, 1922) أستاذ وثيولوجي وفيلسوف في الدين. قدم مساهمات في الثيولوجيا الدينية عن الكريستولوجيا، وفي فلسفة الدين قدم مساهمات في الدين.

4 يعتقد هيك بسبب تأثره بكانت بأن الاعتقادات الدينية المختلفة صيغت لحد كبير بالأصناف التي قدمتها الطبيعة. ويقدم أدلته ضد الحصرية المسيحية التي تقول بأن الأديان الأخرى قد تحوي بعض الحقيقة والخير لكن النجاة ممكنة فقط بشخص المسيح وأن الحقيقة الكاملة موجودة فقط في المسيحية. يقول روبرت سمد بان هيك يعتقد أن عقائد المسيحية "لم تعد صالحة في العصر الحالي، ويجب بالنتيجة تنزيلها". ويلاحظ مارك مان بأن هيك يقدم أدلته عن وجود أشخاص عبر التاريخ "كانوا أمثلة عن الحق" ويرفض هيك حتى الفلسفة المسيحية غير الحصرية، فهو يشعر بأن آلهة العالم المختلفة كانت ببساطة طرقا مختلفة لرؤية الإله عبر تفكير محدد بالأصناف بسبب الحضارات. الموسوعة الحرة.

الخلاصية) تتعرض مع التصورات المسيحية الأسبق منها وهي الاولى "الفردانيية exclusivist" : القائلة ان المؤمنين بدينهم فقط هم وحدهم يدخلون الجنة، اما الثانية المضمونية: وان كانت تفتح أبواب السماء بشكل أوسع قليلا لكي تسمح لغير المسيحيين من الفضلاء الذين ساهموا في التعاطي مع تعاليم بعض الديانات الأخرى عنهم أنهم انتهجوا حياة مخلصة مفعمة بالقيم المستقيمة أو مبنية على الاستقامة وهم **المسيحيون المجهولون** بتعبير "كارل راهنر". بالقياس إلى تلك الأفكار تعد تعددية هيك وان كانت أكثر راديكالية؛ إلا أنها أكثر تحرر من التعددية الفردية والتعددية الضمنية فهذه تسمح تقريبا لأي كان أن يدخل الجنة بصرف النظر عن العرق والون والمعتقد شريطة أن يجتاز الشخص مرحلة العبور أو الانتقال من مركزية الذات إلى مركزية الحقيقة مع أداء أشياء بسيطة من التعاليم الدينية. يبدو أن هذه الرؤية تعود إلى عاملين:

الأول: إنه نتيجة إلى انشغاله في العلاقات الاجتماعية التي مكنته أن يكون قريبا أو على صلة وثيقة مع المسلمين واليهود والسيخ في برمنغهام عندما منح عام 1967 كرسيا لتدريس فلسفة الدين في جامعة برمنغهام، ثم انه كان منخرطا في نشاطات لمواجهة العنصرية، أصبح جزءا لا يتجزأ من المجتمع التعددية الدينية.

الأمر الآخر: رغم انه كان لا يستطع تلقي أو قبول قرارا المسيحية التقليدية، في كون أصدقائه من غير المسيحيين غير قادرين أو مؤهلين لنيل الخلاص. إلا أن الأمر لم يقتصر على نيل الخلاص أي مكان في الجنة بل كان مأخوذا بانطباعات خاصة عن قدرات هؤلاء ومؤهلاتهم للتوفر على إثارة أسئلة مهمة أمام أغلب التعاليم المسيحية الأساسية والدعوة إلى **تشكيل تصوير مبدأ الكنيسة الثيولوجي.**

ولهذا جاءت رؤية الخلاصية القائمة على العبور من مركزية الذات إلى الحياة المبنية على الحقيقة المطلقة بصرف النظر عن تسمية هذه الحقيقة أو عنوانها، سواء سميت إلها أو براهمان أو نرفانا أو تاو. فالمرء يمكن أن

يعتبر مقدسا أو طاهرا أو حاله فيه القداسة والطهارة إذا عاش فترة في انسجام وتناغم مع الإرادة الإلهية، أي عبر التركيز على الحقيقة المتعالية أو التعاطي معها[5].

2 - التعددية الدينية الابستمولوجية epistemological religious pluralism

لاحظنا ان تعدديته الدينية وصياغته للثيولوجيا المسيحية متأثرة بنشاطه الاجتماعي من ناحية و إن تلك التعددية أيضاً مطبوعة بعقلانية الاعتقاد الديني من ناحية أخرى. فهذه العقلانية في الفكر الديني أوصلت هيك إلى نتيجة مفادها: إن التجربة الدينية هي التي تجعل المعتقد الديني عقلانيا. وهنا يناقش هيك بأنه من العقلانية بمكان أن على أولئك الذين تقودهم تجربتهم الدينية بقوة إلى نفسها أن يعتقدوا بحرارة بالحقيقة الإلهية[6]. وانطلاقا من هذه التجربة من خلال بعدها العقلاني يحاول هيك تلمس المشتركات بين الأديان فيقول: أن المسيحيين ليسوا أوفر حظا من غيرهم من أصحاب الديانات الأخرى في تجسيد الإيمان واستيعاب مفهوم البراءة، هنا يعتقد هيك أن المسيحية ليس على تضاد مع إتباع الديانات الأخرى في العالم اذ يقفون على قدم المساواة، بمقدار ما يتعلق الأمر بفهمهم لفكر البراءة في معتقداتهم الدينية، والتي يطرحها على أنها نابعة من التجربة الدينية وتقف على أرضيتها بقوله «**إن الفرضية الظنية القائمة على النمط الكانتي تعرض إشكالية دعاوى الحقيقة المتصارعة أو المتدافعة للأديان المختلفة بتثبيت الافتراض القائل أنها ليست في الحقيقة مسألة صراع وتدافع حقيقية وإنما هي مجرد تجليات متباينة للحقيقي أو المترشح عن كتل العقائد الدينية المختلفة، ولكن من منطلقها الخاص أو تعاطيها الخاص مع تجاربها الروحية الخاصة، وكذلك أسلوب معيشتها وما تختزنه من كنوز الأساطير والأقاصيص والخواطر التاريخية...**»[7]. وقد عبر عن تلك التجارب الروحية

---

5 المرجع السابق، ص48-54.

6 المرجع نفسه، ص55.

7 المرجع السابق، بواسطته وانظر:

ولكن بلغة كانطية «إن الحقيقة المفترضة من قبلنا إنما هي افتراض قبلي أو زعم مسبق، وليس من الحياة الأخلاقية -كما عند كانط- وإنما بوصفها تجربة دينية في الحياة، فيما يعبر الآلهة، كما هو معروف صوفيا لدى (البرهمية) وسونياتا وغيرهما أنها تجسيدات أو تجليات مظهرية للحقيقة حينما تجد نفسها في دائرة التجربة الدينية»[8] تتحول التجربة الروحية إلى وسيلة من اجل تجنب الصراعات العقائدية بين الأديان والمذاهب التي تحرمنا من أرضية لتأكيد الاتفاق المطلق وبدن تلك الأرضية فان التنوع المعتقدات والتجارب تقوض إيجاد ضمانة عقلية للاعتقاد بالتجربة الدينية ومن اجل البحث عن تلك الدعامة التي وجدها في المصالحة عبر التأويل عندما يكتشف الشخص بان ادراكاته الحسية تحمل له معنى يقول بان الله هو الأعظم فيما يزعم شخص آخر انه يدرك روحيا أيضاً أن البرهمة مثلا هي الأعظم والتأويل يمكن أن يوصلنا إلى نوع من المصالحة بين ما يعتقده هو وما يعتقده الآخر كون كلمة براهما تعني كلمة الله.

التعددية الدينية عند سروش:

أ - التناصات الفكرية كبيره ومهمة في هذا المجال بين هيك وسروش إلى حد التطابق مما يجعل من تلك التاصيلات ضرورية في فهم تأويلات سروش في فهم الدين والتجربة الدينية في كتابه الصراطات المستقيمة التي تناولت التجربة الدينية وانتقدت الرؤية التجريدية للفلسفة...

ب - وبالتالي نجد ضرورة تأثيث الفكرة بالا شارت إلى مقدمة المترجم لكتاب: "**الصراطات المستقيمة**"[9] هناك مقولتين مهمتين في دائرة فهم الحقيقة **الأولى: منهما هل هناك دين حق؟** والثانية: **ما هو نصيبنا من هذا**

John Hick "Religoous Pluralism," inACompanin to Philosophy of Religion,Ph L. Quinnn and Charles Taliaferro,eds. (Oxford:Blackwell,1997),612-613

8 المرجع السابق، ص59، وانظر بواسطته:
John Hich,An Interpretation of Religion (New Haven:Yale, 1989),243

9 عبد الكريم سروش، الصراطات المستقيمة، الترجمة، أحمد القبانجي، دار الفكر الجديد للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، النجف (د. ت).

الحق؟ دار حولهما نزاع بين الفريقين هناك فريقين: الفريق الأول يقوم على الرؤية التالية: التي تتناول التعددية الدينية بوصفها نظرية معرفية في باب حقانية الأديان والمتدينين تكشف الستار عن هذه الحقيقة، وهي أن كثير من عالم الأديان -وغير القابلة للاجتناب حسب الظاهر- حادثة طبيعية تعكس في طياتها حقانية كثير من الأديان وأن كثير من المتدينين محقين في اعتناقهم لدينهم، وأن ذلك مقتضى الجهاز الإدراكي للبشر، وليس بسبب سوء فهمهم، أو مؤامرة قوى الانحراف والباطن، أو إتباع الهوى والشهوات، أو سوء اختيار الإنسان،أو غلبة قوى الشيطان. في مجال إجابتهم على الأسئلة التي أثيرت يقولون:

1 - إن الواقع ذو أبعاد والحقيقة ذات بطون،لذلك يتعدد الحق ويتنوع.

2 - إن الحقيقة الدينية إلى درجة من الغموض والإبهام أن الذهن واللسان يقعان في دوامة التناقض.

3 - لعل الحق هنا من قبيل "الحق بالنسبة إلى...". لا الحق المطلق، ولذلك يكون المسيح عليه السلام نبيا للمسيحيين و محمد ﷺ نبيا للمسلمين. وهنا نصل إلى التعددية، وهذا يعني أن الحقانية مقترنة بالعقلانية، والهداية بدورها مقترنة بالحقانية، والسعادة بالهداية، هنا اشرع التعدديون بالاستدلال على صحة مدعاهم والبرهنة على سلامة نظريتهم واسستندوا بذلك على مقولة ان الواقع ذو بطون، أو حيرة اللسان، تنوع التفاسير للتجارب الدينية، قبول النص لتفاسير متعددة، مع هذه الأدلة بمفاهيم من قبيل العقلانية، الهداية، جوهر الدين، لسان الدين، الذهن، السعادة، الفلاح، العامة، التجربة، القيمة، الفردية... إلخ.

إما الفريق الثاني والذي يقوم على الرؤية التالية: تقف في مقابل "الانحصارية الدينية" التي ترى أن الحقانية والهداية والسعادة تكمن في إتباع دين معين وأن المخالفين والمنكرين لهذا الدين يتسمون بالعناد عن الحق أو من المستضعفين والمعذورين وأن كثرة الأديان توصد باب السعادة أمام البشر وتحجب أنوار الهداية عنهم. وهم يردون على التعدديون بالتالي:

1 - إن كل واحد من هذين النبيين قال من موقع الحصر بان طريق النجاة والفلاح وهو المتمثل بدينه فحسب.

2 - ما نصنع بالأدلة العقلية التي تقرر أفضلية وأحقية دين معيين على سائر الأديان؟ يجيب التعدديون: إن عقلاء كل طائفة يرون أدلتهم أقوى من أدلة الآخرون ولا يذعنون لصحة أدلة الطرف الآخر.

3 - ويتساءل الحصربون: هل يعقل عدم وجود معيار مستقل لغربلة الأفكار وتعيين الحق من الأديان؟ يجيب التعدديون: أن هذا المعيار بذاته يورث التنوع والاختلاف، فالمعيار ليس شيئا سوى دليل العقل، وقد وصل العقل في هذه المسألة إلى طريق مسدود، ولا يمكنه الفتوى لصالح أحد الإطراف بشكل قاطع، وإلا فكيف نفسر بقاء النزاع الفكري بين عقلاء العالم لحد ألان؟

4 - يقول الحصريون: لعل الكثير من العقلاء في العالم مبتلين بالنوازع النفسانية والجواذب الطائفية أو يعيشون الاستضعاف الفكري فلا يتسنى لهم رؤية الحق ومشاهدة الواقع، أو أنهم يرون الحق ولكنهم لا يذعنون له فيجيب التعدديون: لعل هذا الكلام صحيح ولكن في هذه الصورة سيشمل سوء الظن هذا جميع العقلاء ومنهم الحصريون. يرد الحصريون: وما الإشكال في ذلك؟ إلا أن الحظ قد حالفنا وكان الحق من نصيبنا (المسلمين، أو الهندوس، أو اليهود...) وحرم الآخرون منه. فيجيب التعدديون: الإشكال فيه: أول: إنكم تنيظرون الهداية الإلهية بكم وتوصدون الطريق أمام امتدادها لتستوعب مساحة أكبر[10]. من اجل معرفة توظيف سروش لابد من التطرق إلى الأمور الآتية:

- المعرفة الدينية وبعدها التجريب والتاريخي.
- نقد التمركز الديني القائم على الشعب المختار ومفهوم الأمة المختارة وتاريخ النجاة.
- تصوره التجربة النبوية.

10 المصدر نفسه، من المقدمة للمترجم، ص3-4.

ثانياً: التجربة الدينية والتعددية الدينية:

أ - التجربة الدينية والإطار النظري لها:

بعد إن قمنا بالتأصيل الفكري للمفهوم بوصفه علامة دالة على معالجة سروش إلى هذا الأمر الذي يعد من أهم مقومات فلسفة الدين بمعيارية الخطاب العقلاني الليبرالي وبالتالي ثمة تواصل كبير بين تلك المعالجات من حيث خلفيتها المعرفية والغايات الحداثوية التي تنشدها فهو يقوم بتأصيل التعددية الدينية ويردها تقوم على دعامتين:

أحدهما: التنوع في الإفهام بالنسبة للمتون الدينية.

والأخرى: التنوع في التفسير[11].

هنا سروش يريد تناول تلك المواقف التي وجناها عند هيك القائمة على رفض التحليل العقلي القائم على التعدد الذي يحول دون الاتفاق وهذا ما نجده في موقف سروش الميال إلى التأكيد على التنوع الذي نجه في النصوص وفي تفسيرها التي تقوم على (الفهم التنوع وسر في ذلك أن النص صامت ونحن نسعى باستمرار لفهم النصوص الدينية وتفسيرها سواء في الفقه أو الحديث أو القرآن من خلال الاستعانة بمسبوقاتنا الفكرية وتوقعاتنا من النص والأسئلة التي تدور في أذهاننا في مرحلة سابقة وهذه جميعا مفروضة من خارج النص وبما أن الواقع الفكر متنوع لهذا كانت التفسيرات هي الأخرى متنوعة)[12].

ب - تصورا سروش للتعددية الدينية:

مباني التعددية الدينية:

المبنى الأول: يتناول فية "السر في تنوع الفهم الديني" ويرجع إلى

---

11 المصدر السابق، ص12.

12 المرجع السابق، ص13.

القول ان الواقع يتضمن التعدد في باطنه وبما ان الكلام عن الواقع ويكشف الستار عنه فسيكون متعددا بالتبع[13]. أي ان الواقع هو الذي يطرح تحدياته على النص من خلال المتغيرات التي يمر بها المتلقي لهذا التنوع الإفهام للنص وهو يذكرنا بمقوله هيك التي يرددها سروش بالقول (التنوع الذي لا يقبل الوحدة في ذاته)[14]وك ما أسلفنا في النص أعلاه.

المبنى الثاني: كما ننا لا نملك دينا غير مفسر، فلذلك لا توجد تجربة غير مفسرة، سواء في دائرة الطبيعة (أي العلوم الطبيعية) أو دائرة الروح (أي دائرة العلوم الإنسانية التي اسماها دالتاي بعلوم الروح ومن ضمنها العلوم الدينية)، فالتجربة الدينية هنا عبارة عن مواجهة الأمر المطلق والمتعالي وهذه المواجهة تتجلى بإشكال عديدة وصور مختلفة، فتارةً بصورة رؤيا، وأخرى بسماع صوت معين، وثالثة برؤية ملام وألوان، ورابعة على شكل احساس باتصال النفس بعظمة عالم الوجود[15]. لكن التجربة هنا تبقى علم حضوري فردي ذاتية غير قابل للنقل إلى الآخرين إلا إذا تحول إلى علم حصولي تفسيري، النتيجة التي يتوصل إليها عندما تغدو التجربة هي القاسم المشترك بين الأنبياء وبالتالي بين إتباعهم (فالحقيقة واحدة ولكن هؤلاء الأنبياء الثلاثة ينظرون إليها من ثلاث زوايا أو يقال بتجلي الحقيقة لهؤلاء الأنبياء الثلاثة علة ثلاثة أنحاء ومن خلال ثلاثة نوافذ، ولهذا قدموا لنا ثلاثة أديان)[16].

المبنى الثالث: ثم انه يعرف بالتعددية التي عند هيك فقول فيها أن يستوحي الفيلسوف والمتكلم المسيحي المعاصر "جون هيك" الذي بدوره يحيلنا إلى تجربة روحانية عرفانية إسلامية يشير إليها هيك المسيحي لأنه يقدم التجربة ويعدها أساس وهو أمر اعتمده سروش في إحالته هو الأخر

---

13 المرجع نفسه، ص15

14 المرجع نفسه، ص17.

15 المرجع نفسه، ص 18-19.

16 المصدر السابق، ص24.

إلى ذات ألعرفاني أي جلال الدين الرومي في ديوان المثنوي:

عندما أصبح عديم للألوان أسير اللون

صار موسى في صراع مع موسى

وعندما تصل إلى مرتبة عديم الألوان

فسوف تجد أن موسى متصالحا مع فرعون[17]

هذه الأبيات تكشف عن الآتي:

1. هذه الأبيات تشير إلى ظهور المطلق في المقيد واللامتعين في المتعينات وعديم اللون في ظواهر الالون.

2. من جهة أخرى تكشف هذه الأبيات عن السر الذي يكمن خلف الظاهر، إذ صراع للأهل الظاهر المشغولون بتكريس النزاع الديني، فيما أهل الباطن يرون الكنز في مكان آخر، هنا ثمة حكمه تكمن في إخفاء سر مهم وجوهرة ثمينة.

وهذا التصور الذوقي يدعم التعددية وتصحيح مسيرة الليبرالية[18]

المبنى الرابع: ينطلق أيضاً من استعارات شعرية ألعرفاني جلال الدين الرومي في تعليل التعدد لا من زاوية الانحراف والأخطاء الذي أصاب الأديان ولكن من زاوية جديدة بوصفها تجربة الإنسان الذي يعيش أجواء الحيرة في الاختيار حقيقة معينة لان الحقائق المكشوفة لهم كثيرة جدا ولذلك بقوا متحيرين بين الحقائق ويعيشون عالم الجذب وأجواء الكثرة والتعدد في اختيار الحقائق

إن الصاحب يعلم بوجود الكنز في الخرائب

فلا تظن سوءا انه وضع النعل معكوسا بلا غرض

---

17 المصدر السابق، ص35، وانظر بواسطته، المثنوي الأبيات 2471-2479 من الدفتر الثاني

18 المصدر السابق، ص36.

إن الحقيقة غارقة في دوامة حقيقة أخرى.

ومن هذه الرؤية يتحول إلى التعددية فيقول: بما أن الحقيقة ذات بطون ومليئة بالإسرار وكثيرة الإضلاع، وبما أن الغيرة الإلهية والقضاء الإلهي يوجبان التعدد والتخاصم من هنا رضينا بالكثرة وتعاملنا مع تنوع الأديان من موقع القبول[19]

المبنى الخامس:

1 - تقوم هذه القاعدة على نفي الكثرة وإرجاعها إلى الوحدة وهو ما أشار إلية "جون هيك" الذي مفاده "القول بالكثرة الظاهرة" ويجعله مقابل القول بالكثرة الواقعية القائم على نفي الكثرة، على اعتبار ما يؤكده سروش تصيب الناس سواء كانوا من أهل الظاهر- الذين (يهديهم الله) رغم غفلتهم فنحن نقيض لهم من هدايتنا ونسلك بهم طريق الحق رغم عدم غفلتهم وجهلهم - أو كانوا من أهل الباطن.

2 - تقول أيضاً بان النجاة ليس حكرا على المسيحيين فهذا ما يقول فيهم "كارل رانر" إن جميع السالكين في خط الإيمان هم من المسيحيين في نهاية الأمر أو يمكن إطلاق عنوان المسيحيين المجهولين عليهم.

3 - وأيضاً تنظر إلى تقول بالتعددية الأصيلة؛ لأنها تبنى على أساس الاقتدار الفكري لدى الإنسان، فنحن تعدد يون؛ لأننا نمتلك الشيء الكثير من المعارف. ولان الحقيقة ذات بطون ومليئة بالإسرار وكثيرة الإضلاع، هكذا يمكن النظر إلى تفرع الخط المستقيم إلى مئات الخطوط التي يجب النظر إليها على أنها مستقيمة قد تتقاطع فيما بينها أو تتوافق في ميدان تراكم الحقائق.

المبنى السادس: يرجع إلى مفهوم الهداية والنجاة التي لكل فرقة تصور لنجاة، إلا انه يناقش هذه الهداية من خلال اسم الله "الهادي" من

---

19 المصدر السابق، ص38-39.

خلال الاعتقاد بان الهداية ولنجاة والسعادة الأخروية تتلخص في سلوك خط العبودية للحق والطلب الصادق للحق لا من خلال الميول الشخصية لهذا العبد أو ذلك العمل أو الالتزام بنمط معين من الأدب والشعائر[20].

المبنى السابع: تقوم على قاعدة انه لا يوجد حق خالص أو باطل خالص ويشير إلى ما يقولة الامام علي عليه السلام "**يؤخذ من هذا ضغث ومن هذا ضغث فيمزجان**"[21] ويشير سروش إلى ان في هذا العالم لا نجد قومية خالصة و لا لغة خالصة ولا دين خالص. فعندما تسأل علماء الطبيعة عن هذا الموضوع فسيعترفون لك بصراحة أنه لا يوجد شيء خالص في جميع موارد الطبيعة، بسبب هذا الازدحام والتزاحم الشديد والغليظ بين مختلف بين مختلف مساحات الطبيعة لا نجد لحد ألان قانون علميا صادقا ودقيقا بالمائة... وعندما نذعن لهذه الحقيقة فستكون الكثرة أقرب إلى الهضم والمقبولية[22].

المبنى الثامن: هنا يؤكد أن هذا المبنى يقوم على انه لا يوجد حق يتقاطع تماما مع حق أخر فجميع الحقائق تسكن في صالة واحدة وتمثل نجوما وكواكب في مجرة واحدة، وهذه الملاحظة البديهية المنطقية.

أولا: تنقذ الحق من التموضع والتلون بصيغة الغرب أو الشرق، الرجعية والتقدمية، وبذلك تفسح المجال لطلاب الحق ليطرقوا أبوابا ويسلكوا طرقا مختلفة في عملية نيل الحقيقة.

ثانيا: تدعو العلماء وطلاب الحق لوزن حقانية ما لديهم باستمرار من خلال عرضها على الآخرين. ومضمون هذا الكلام هو لزوم إتباع هذه القاعدة وهي أن الفكرة الحقة ينبغي فهمها وأدركها بالتزامن مع فهم الأفكار الحقة الأخرى[23].

---

20 المصدر السابق، ص46-48.

21 المصدر السابق، ص49، وانظر نهج البلاغة -الخطبة50،

22 المصدر السابق، ص50.

23 المصدر السابق، ص54.

تعارف الحضارات إتماماً لحوارها:
مشروع السلام الذي لم ينجز بعد

د. علي عبود المحمداويّ*

الحضارات من الصدام إلى التعارف:

صدام وصراع الحضارات:

من الممكن أن يكون و إستجابة لما دعا إليه ارنولد توينبي في كتابه "الحضارة في الميزان"[1] وفي تنبؤه لماهية الحادثة الكبرى في المستقبل قائلاً: "إنها لن تكون إحدى الحوادث السياسية والاقتصادية المثيرة أو المفجعة التي تشغل عناوين الصحف وتحتل مكانة الصدارة في أذهاننا... ولكنها ستكون من الحوادث التي لا نكاد نشعر بها... أظن أن مؤرخي المستقبل سيقولون: إن الحادثة الكبرى في القرن العشرين، هي اصطدام الحضارة الغربية بسائر المجتمعات الأخرى القائمة في العالم، إبان ذلك العصر"[2]، انه قد كتب هانتنغتون* Samuel Huntington، مقالة بعنوان صراع

(*) مدرس في قسم الفلسفة - كلية الآداب - جامعة بغداد.

1 توينبي، ارنولد، الحضارة في الميزان، ترجمة أمين محمود الشريف ومراجعة محمد بدران، سلسلة آفاق ثقافية، وزارة الثقافة السورية، 2006، ص 248.

2 المصدر السابق، ص247-248.

* صموئيل هانتنغتون Samuel. Huntington، مفكر أمريكي من اصل يهودي، متخصص في الإدارة العامة ومدير معهد جون اونلاين للدراسات الاستراتيجية بجامعة هارفرد، وقد كرس

الحضارات في مجلة أمريكية اسمها شؤون خارجية أو اجنبية FOREIGN AFFAIRS وذلك في صيف عام 1993 وطورها فيما بعد إلى كتاب اسماه بـ (صدام الحضارات وأعاد صياغة النظام العالمي)، والنظرية وان لم تكن جديدة، إذ إنَّ البداية كانت مع توينبي، وهنالك بعض الآراء ترى أن أصل النظرية تأريخياً عائد إلى برنارد لويس وان هانتنغتون قد استقاها منه[3]، ورأى آخرون إن فكرة صدام الحضارات كان لها أصول مع مهدي المنجرة الكاتب العربي المغربي وذلك مع صدور كتابه (الحرب الحضارية الأولى) وان الكلام عن الصدام الحضاري ليس بالجديد لأننا كنا ننعت مواجهتنا ضد الغرب على إنها مواجهة حضارية[4] وسواء اطلع هانتنغتون على ما صاغه "توفلر" وأسس له -بما يخص مفهوم صدام الحضارات- أم لا[5]، فإن هنالك إبداع فكري لهانتنغتون في صياغة النظرية وهو "في المنهجية التي اخرج فيها هذه المقولة، ووضع لها بنية من المعارف التاريخية على قدر من المنهجية، فالجديد ليس في المقولة، وإنما في الافتراضات التي تخرج بها وفي التحليل التاريخي والربط المتماسك لأجزاء متناثرة من الأحداث والوقائع التاريخية والمعاصرة"[6].

حياته لموضوع الاستراتيجية العسكرية بحثا وتدريساً واهتم بصورة مباشرة بالدراسة المقارنة في مجال السياسة الأمريكية وسياسات دول العالم الثالث، وقد أسندت إليه ما بين عامي 1977 و1978 مسؤولية قسم الاستشراف بمجلس الأمن القومي الأمريكي.

3 الميلاد، زكي، نحن والعالم، ص 10، وينظر، خليل الصغير، "برنارد لويس بطريرك الإستشراق"، مدارات غربية، العدد الرابع، 2004)

4 هاني، إدريس، المفارقة والمعانقة، ص173.

5 حيث فسر توفلر أو وصف الحضارة بالموجه وذلك على اعتبار إن الموجات متحركة ديناميكية وإذا اصطدمت ينتج عن اصطدامها التيارات المتعارضة القوية، ويتوقع توفلر حروباً ذات مواصفات مختلفة تستهدف الحفاظ على مكتسبات أصحاب المصالح من الموجة الثانية (الموجة الأولى الزراعية، الموجة الثانية، الصناعية، الموجة الثالثة، المعلوماتية) وفي هذا السياق يتخذ لديه مفهوم "صدام الحضارات" الذي سبق في استخدامه هانتنغتون. (عبد الغني عماد، سوسيولوجيا الثقافة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، 2006، ص 247).

6 الميلاد، زكي، المسألة الحضارية، ص 63.

كما وان الجدة في النظرية تتركز في "بنيتها الفكرية الجديدة التي صاغها هانتنغتون وحساسية الوقت الذي جاءت فيه فضلاً عن نوعية المصدر والجهة التي عبرت عن هذه الفكرة"[7]، فهي من جانب:

▪ حساسية الوقت = ظهرت "في وقت كانت أمريكا تتطلع إلى دور عالمي متعاظم حسب رؤيتها للانفراد بإدارة النظام العالمي"[8] وبداية مدة انتهاء الحرب الباردة وانهيار الاتحاد السوفيتي وبيان معالم التفرد الأمريكي في قيادة العالم.

▪ ومن جانب نوعية المصدر = صمويل هانتنغتون - منصبا وَهويةً - هو مسؤول عن بعض الدراسات الإستراتيجية والعسكرية الأمريكية وذو هوية وأصل يهودي، "ومن المعروف أن هانتنغتون مؤلف كتاب (صدام الحضارات) قريب من مراكز القرار الأمريكي، وقد عمل من قبل في إدارة الرئيس الديمقراطي السابق (جيمي كارتر) مسؤولاً عن التخطيط في مجلس الأمن القومي، كما انه رئيس الجمعية الأمريكية للعلوم السياسية وعضو في تحرير مجلة السياسة الخارجية»[9].

▪ ومن جانب الجهة التي عبرت عن الفكرة ونشرتها = مجلة الشؤون الخارجية الأمريكية، المعتمدة لدى صناع القرار الأمريكي والمتضمنة الكتابات المستشرفة والإستراتيجية المتخصصة بشؤون العلاقات الأمريكية مع الآخر.

والفحوى العامة للنظرية هي (كما يرى هانتنغتون): إن العلاقات بين الدول والجماعات من حضارات مختلفة، لن تكون وثيقة، وغالباً ستكون علاقات عدائية، فضلاً عن ذلك، فبعض العلاقات الحضارية المتداخلة ستكون عرضة للصراع أكثر من الأخرى... وأكثر خطوط الصراع عنفاً

---

7 الميلاد، زكي، الإسلام والمدنية، ص 42.

8 المصدر السابق، ص 42.

9 ولد أباه، السيد، اتجاهات العولمة - إشكالات الألفية الجديدة، المركز الثقافي العربي، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، 2001، ص 95.

ستكون بين الإسلام وجيرانه... وعلى المستوى الكلي، يكون التقسيم بين الشرق والغرب مرتبطاً بصراعات شرعية بين المجتمعات المسلمة والمجتمعات الآسيوية من جهة والمجتمعات الغربية من جهة أخرى. والصدامات الخطيرة في المستقبل من المحتمل أن تنبع من التفاعل مع العجرفية* الغربية، وتسامح الدين الإسلامي، والإصرار الصيني[10].

وفي الطرف الآخر الذي يمثله الجانب الإسلامي تتنامى فكرة الهوية وتتعاظم تجاه الغرب ولاسيما أمريكا، لما لها من اثر انطباعي سلبي بسبب الحروب والويلات التي ذاقتها الشعوب المسلمة والعربية وما افرزه الفكر الأصولي من رؤية دموية وعنيفة في ردود الأفعال، وعلى الرغم من أن قضية 11 أيلول 2001، التي وان كان عليها ما عليها من النقد والرفض وإعادة النظر في المبررات والآلية والهدف المرتجى منها[11]، والصورة السلبية التي انعكست على العالم الإسلامي اولاً ثم الإسلام كنظرية ومنهاج ثانياً، إلّا أنَّها استطاعت أن تؤكد وجود الهوية الأخرى الرافضة للغرب والمتحدية له (وان مثّلت الجانب المتطرف إسلامياً) حتى أن هانتنغتون نفسه يرى أن بن لادن ملأ الفراغ الذي أحدثه إنهيار الاتحاد السوفيتي، فيقول: حينما "هاجم أسامة بن لادن أمريكا وقتل آلاف من الناس، فعل شيئين آخرين ايضاً، ملأ الفراغ الذي أحدثه غورباتشوف بعدو جديد خطير بلا شك، وحدد هوية أمريكا بدقة كأمة مسيحية"[12] ويقول هانتنغتون:

---

* العجرفية، تعجرف، تكبر، العجرفة، التكبر، والجفوة في الكلام. (منجد الطلاب، ص461)

10 هانتنغتون، صدام الحضارات، ص 333.

11 حتى إن يوسف القرضاوي وهو عالم وفقيه دين سني وهو الذي أفتى بجواز الانتحار أو الاستشهاد ضد إسرائيل إلّا أنَّه مع قضية 11 سبتمبر، وقف موقفاً مضاداً، وقال، "إن هدف ضرب الأبراج في أحداث أيلول سبتمبر هدف غير مشروع" (المصدر، يوسف إبراهيم الجهماني - الإسلام والغرب، الملحق رقم واحد - (المناظرة بين القرضاوي والصحفي الأمريكي اليهودي توماس فريدمان)، الطبعة الأولى، 2003، دار حوران دمشق - سوريا، ص141".

12 هانتنغتون، صموئيل، من نحن؟ - التحديات التي تواجه الهوية الأمريكية، ترجمة حسام الدين خضور، دار الرأي للنشر، دمشق - سوريا، 2005، ص359.

"عندما انتهت الحرب الباردة في أواخر الثمانينات، علق جورج أرباتوف، مستشار غورباتشوف قائلا: "إننا نفعل شيئا رهيبا لكم حقا - فنحن نحرمكم من عدو". ويتفق علماء النفس بصفة عامة على أن الأفراد والجماعات يحددون هويتهم بتمييز أنفسهم عن الآخرين ووضع أنفسهم في تعارض معهم، وعلى الرغم من أن الحروب يكون لها في بعض الأحيان تأثير يقسم المجتمع، فإن العدو المشترك يساعد في كثير من الأحيان على تعزيز الهوية وإيجاد تلاحم بين الشعب وضعف العدو المشترك أو عدم وجوده يمكن أن يفعل نقيض هذا تماماً"[13].

ومسألة الهوية، ومن نحن؟ ومن الآخر؟ سارية المفعول كمحرك أساس في عملية التعامل الدولي والعلاقات السياسية وحتى حادثة أيلول 2001، فإن البعض يرى أن من الأجدر السؤال عن هوية الفاعلين وانتماءهم، لا أسباب ذلك الهجوم والعمل - الذي أعده أنا وغيري الكثير- إرهابي وعمل غير إنساني، ويضع ماتياس بروكرز* عبارة (إسأل من فعلها؟، لكن لا تسأل بحق السماء، لماذا فعلها؟) عنواناً للقسم الثالث من كتابه المؤامرة، منوهاً بالمؤامرات التي حضرت لتفجيرات أيلول 2001، والأيدي الخفية التي ساندت بن لادن في تنفيذ عملياته الإرهابية حينها، من اجل التركيز على قضية الهوية دون مراعاة الأهمية والانتباه إلى الأهداف أو الأسباب[14].

وعلى أساس تحديد الهوية بدأت حروب أخرى أعلنها بوش (الذي لا

13 هانتنغتون، صمويل، مقالة / تآكل المصالح القومية الأمريكية، (مجلة شؤون خارجية)/ ForeignAffairs. Vol 76. No. 5 نقلاً عن موقع وكالة الأخبار الإسلامية.

* ماتياس بروكرز، كاتب مقالات بارز سابق في "تبيز زايتونغ"، وهي صحيفة يسارية يومية، إضافة إلى كونه شخصية ألمانية مشهورة، بدأ بروكرز يحاضر حول الحادي عشر من أيلول في الجامعات، كما اصبح شهيرا بسبب كتابه "حين تحلم الطماطم"، وكان من المؤمنين بفكرة المؤامرة في قضية 11/ 9/ 2001.

14 بروكرز، ماتياس، المؤامرة 11/ 9 - نظريات لمؤامرة وأسرار 11/ 9، ترجمة كاميران حوج، منشورات دار الجمل 2002، ص161.

يقل أصولية عن الآخرين) أمام الكونغرس في خطابه يوم 12 أيلول 2001 والتي توعد بها الإرهاب "متجسداً بهوية الفاعلين" بالحرب والصراع والوعد بالقضاء عليهم،مخاطباً العالم اجمع، إما معنا أو مع الإرهابيين[15].

من أجل إيقاف التنظير والممارسة لصراع الحضارات:

إذا كانت النظرية (صراع الحضارات) بوحشيتها وقسوتها ضد الانسانية والبشرية جمعاء تهدف إلى إلغاء الآخر أو التنوع الثقافي من اجل وحدوية وعولمة أمريكية غربية فان مثال هذا النموذج الفكري طرح فكري غير مقبول وممارسة لاتمت بصلة إلى أي نوع من أنواع التسامح والمعاملة السلمية التي تهدف اليها المنظمات الدولية وترغب فيها الثقافات المغايرة، وعلى ما سبق من طرح للنظرية فان فكرة صراع الحضارات تلفها التناقضات من جهة وتعوزها المبررات من جهة اخرى فمن اهم التناقضات هي مسألة الصراع والتقوقع أو الانعزال فالأمر بقدر ما يمثل دعوة إلى المواجهة فهو بجانب منه يمثل نظرية نحو الانزواء كما عبر عنها إدريس هاني في موقع آخر في نقده للنظرية وهذا يناقض البنية الفكرية للنظرية كما أن فكرة الصراع التي استشهد لها بوقائع تاريخية لم تكن لتبرر مشروعية استدامة هذا الصراع والعمل على جعله استراتيجية تنفيذية للعسكرة الأمريكية السائرة من اجل قولبة العالم ومسح تعاليمه وثقافاته وفنونه المغايرة، وهذا مايبرهن افتقار النظرية لمبرر وجودها اصلا.

ولم يتوقف الفكر الإسلامي عن طرح البديل بعد نقده لأطروحة صدام الحضارات ورفض اعتبارها صيغة للتعامل المستقبلي بين الإسلام والغرب بالخصوص، بل عمل على وجوب تصحيح مسارات التعامل الحضاري حسب المنظومة الفكرية الإسلامية إلى ما يضمن للكل أساس التعايش السلمي واللاعنف وقبول الآخر لان "نظرية صراع الحضارات... مشحونة

15 المصدر السابق، ص 164.

بعنصرية خفية تشحذ العواطف نحو المواجهة، (و) لأنها تقوم على أساس نفي الآخر، واعتبار حضارته شراً مطلقاً، وهي بذلك مجرد دعوة للمواجهة، وليست نظرية لاستشراف المستقبل"[16]، وحاول الانتقال من الهفوات والثغرات والملاحظات التي سجلت على نظرية صدام الحضارات، إلى تسمية جديدة وأسلوب جديد ومغاير لمنهجية التعامل الصدامي بين الحضارات ومن هذه البدائل المطروحة اساساً كفكر غربي وتم تبنيها من مفكرين إسلاميين هي نظرية حوار الحضارات.

حوار الحضارات:

واما فكرة حوار الحضارات التي مثات الأطروحة المغايرة أو الأسلوب الآخر لتعامل الحضارات، والتي عبرت عن توجهات اللاغربيين عموماً وكرد فعل على ما طرح من نظريات الصدام والنزاع والصراع، وان كان هنالك من قال بها من الغربيين أنفسهم*، إلّا أنَّ الأطروحة نالت اهتماماً شديداً نظّر لها الكثير من الكتاب والباحثين والمثقفين العرب والإسلاميين وعملوا من اجل ترسيخها وتكريس مبادئها، وتتصور النظرية على أنها أطروحة موازية ممتدة أفقياً بموازاة غيرها من نظريات التعامل الحضاري أو أطروحة بديل لصراع الحضارات التي يجب أن تنفي الصراع وتؤسس للحوار، ولكن هذا النوع من الإبدال النظري والتعاملي عموماً،

---

16 المدرسي، هادي، لئلا يكون صدام حضارات - الطريق الثالث بين الإسلام والغرب، دار الجديد، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، 1996، ص 9.

(*) أ - روجيه غارودي، من اجل حوار بين الحضارات، أصله فرنسي، وان اسلم فيما بعد إلّا أنَّه ينتمي لمنظومة الغرب الفكرية أساساً، حتى انه عندما يخاطب قراءه يقول نحن الغرب أو رؤيتنا إلى الإسلام والآخر اللاغربي أو غيرها من العبارات التي تميز هويته الفكرية (راجع حوار الحضارات، غارودي).

ب - هارلد موللر، دكتور وأستاذ في العلوم السياسية في فرانكفورت، و مدير لمؤسسة هيسن لأبحاث السلم والنزاعات في فرانكفورت، كتب كتاب تعايش الثقافات وطرح وتبنى فيه فكرة الحوار بين الحضارات وتعايشها ورفض مشروع هانتنغتون في كتابه تعايش الثقافات وهو كتاب ضد ما جاء به مشروع هانتنغتون.

هو ليس كما يتصور البعض من انه رضوخ أو ضعف أو خنوع أو عمالة، إذ يتصور جلال أمين أن التاريخ سيسجل: إن العرب والمسلمين في نوفمبر 2001 في حين كان الإسرائيليون والأمريكيون والأوربيون يضربونهم.. ويشبعونهم شتى أنواع الإذلال والإهانة، عقد مثقفوهم مؤتمراً تحت عنوان حوار الحضارات تواصل لا صراع، وانتهوا فيه إلى عدة نتائج أهمها: إن العرب والمسلمين بسبب ما فيهم من عيوب شتى ونقائص خطيرة، يستحقون هذه المعاملة[17] إلّا أنَّ هذا التصور قاصر لأنه مبتني على عدة أسس واهنة وعدة مصادرات منها. إنَّ هذا القول نابع من ردة الفعل ضد تصرفات الغرب (لا ككل بل بعض المؤسسات أو الأشخاص) مع المسلمين أو العرب، ومن جهة أخرى فإن الغرب ليس هو من يستخدم الإذلال والمهانة وحده وبحق الإسلام فقط، فالمسلمون الاصوليون fundamentalists يقتلون وما من رادع، والقوميون العرب يعدمون وما من مواجه، والعلمانيون من الشيوعيين وغيرهم يقيمون المجازر وما من معاقب، فإزدواجية المعايير أو ثنائية المقياس، تجعل جلال أمين في موقف استفهام كبير من الذي يحصل في العالم الشرق أوسطي عموماً، إذ إنَّ الحاجة الملحة اليوم هي في النقد الذاتي ومراجعة الأنا مع التنظير للتعامل مع الآخر، وهذا ليس الوجه الوحيد في فهم النظرية والتعامل معها بل على العكس نجد أن البعض من المفكرين العرب رأوا إن "الحوار بين الحضارات والثقافات... هو الوسيلة المثلى لتحقيق التوازن في الحياة الإنسانية"[18].

أهم ما ميز واسند حوار الحضارات كنظرية:

ومن أهم ما جعل نظرية حوار الحضارات تنال كثيراً من الاهتمام

---

17 أمين، جلال، عولمة القهر - الولايات المتحدة والعرب والمسلمين قبل وبعد أحداث سبتمبر 2001، دار الشروق، القاهرة - مصر، الطبعة الأولى، سنة 2002، ص 148.

18 التويجري، عبد العزيز، الحوار من اجل التعايش، القاهرة وبيروت، دار الشروق الطبعة الأولى 1998، ص6.

والعديد من المميزات والدعم، إعتبارات عدة منها:

1) اعتبار عام 2001 سنة الأمم المتحدة للحوار بين الحضارات من قبل الجمعية العامة للأمم المتحدة - حسب طلب السيد محمد خاتمي.

2) العمل على إنشاء مؤسسة كبرى لحوار الحضارات وبرعاية المفوضية الأوربية[19].

3) إصدار العديد من الكتب والبحوث والدوريات وإقامة الندوات المتخصصة بموضوعة الحوار بين الحضارات في سبيل ترسيخها ودعمها وإتمامها.

4) إنشاء العديد من البرامج والمراكز المهتمة بمشروع حوار الحضارات منها مؤسسة المعهد الدولي للحضارات، الذي أسسه روجيه غارودي في عام 1976 م والذي هدف من خلاله إلى أن يبرز دور البلاد غير الغربية وإسهامها في الثقافة العالمية[20]، وبرنامج حوار الحضارات في كلية الاقتصاد والعلوم السياسية في جامعة القاهرة والذي ترأسه الدكتورة نادية مصطفى، ومركز حوار الحضارات في الخرطوم والمتضمن العديد من الدراسات والبحوث والتنظيرات التي من شأنها دعم وتبني فكرة الحوار بين الحضارات، والمركز الدولي لحوار الحضارات برئاسة الدكتور محمد خاتمي والذي تأسس بتاريخ ديسمبر 1998، وذلك على اثر نجاح خطوة السيد محمد خاتمي الخاصة بالحوار بين الثقافات والحضارات والتي طرحها على الرأي العام العالمي من خلال مبادرته الشهيرة في اجتماع منظمة الأمم المتحدة في سبتمبر من العام 1998م والتي تقرر خلالها إعلان العام 2001م عاماً للحوار بين الحضارات، ومركز دراسة الحضارات المعاصرة في جامعة

---

19 الميلاد، زكي، نحن والعالم - من اجل تجديد رؤيتنا إلى العالم، مؤسسة اليمامة الصحفية، سلسلة كتاب الرياض، الطبعة الأولى، سنة 2005، ص 58.

20 محفوظ، محمد، العرب ومتغيرات العراق، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، سنة 2004، 117.

عين شمس وغيرها من المراكز. ومن الكتابات المميزة والتي تعتبر اللبنة الأساس في إشاعة وتبني وطرح لنظرية حوار الحضارات، هو عمل روجيه غارودي* في كتابه (في سبيل حوار الحضارات) أو (من اجل حوار بين الحضارات).

غارودي وحوار الحضارات:

يقول غارودي: "الحوار بين الحضارات وحده يمكن أن يولد مشروع كوني يتسع مع اختراع المستقبل ذلك ابتغاء أن يخترع الجميع مستقبل الجميع"[21]، وعليه فإن "حوار الحضارات بين الغربيين واللاغربيين هو.... الشرط الرئيس للتغيير الثقافي ولسائر ألوان التغيير، الاقتصادي والسياسي"[22]. لذلك نجده يدعو في كتابه "حوار الحضارات" الغرب إلى أن يعيد النظر إلى ذاته والآخر الحضاري من خارج محيطه الغربي والانفتاح عليه وأكثر من ذلك حيث يعتقد غارودي أن من الواجب على الغرب أن يتعلم من الحضارات الأخرى بصورة أساسية، وان الحضارات اللاغربية تعلمنا بادئ ذي بدء أن الفرد ليس مركز كل شيء وان فضلها الأعظم يرجع إلى إنها تعلمنا كيف نكتشف الآخر وكل الآخر دون فكرة مبيتة تضمر التنافس والسيطرة[23].

وتعد أطروحة غارودي، هذه، دعوة لتغيير طريقة ومنهجية التعامل الغربي مع الآخر، فالمشكلة حسبه تكمن في امكانية "إحداث تغيير جذري في الأنموذج الغربي لعلاقاتنا مع الطبيعة بفضل حكمة الصين وأفريقيا

---

* روجيه غارودي، ولد في مرسيليا في فرنسا عام 1913، بدأ ماركسياً واعتنق الإسلام سنة 1982، له العديد من الكتب والمؤلفات منها من اجل حوار بين الحضارات، ومشروع الأمل، ونحو حرب دينية - جدل العصر، وكتاب الأصوليات المعاصرة أسبابها ومظاهرها، وغيرها.

21 غارودي، روجيه، حوار الحضارات، تعريب عادل العوا، منشورات عويدات، بيروت - لبنان، الطبعة الرابعة، 1999، ص 10.

22 غارودي، روجيه، مشروع الأمل، دار الآداب، بيروت - لبنان، ط 2، 1988، ص 125.

23 غارودي، روجيه، حوار الحضارات، ص 162.

والهند والإسلام، مشكلة إقامة توازن في مفهومنا ذي النزعة التقنية بالإفادة من تجربة حية، شعرية صوفية، هيب تجربة اتصالنا ومشاركتنا في طبيعة لا نملكها بل تملكنا، وان حوار الحضارات هذا ليؤلف مرحلة لازبة على الصعيد الاقتصادي في التساؤل الإنتقادي وفي التغيير الجذري لطراز تنميتنا"[24]، ولايمكن أن يكون حوار الحضارات حقيقياً ولا جائزاً إلا إذا اعتبرت الإنسان الآخر والثقافة الأخرى جزءاً من ذاتي، يعمر كياني، ويكشف لي عما يعوزني[25].

آليات ومقومات حوار الحضارات عند غارودي:

وهي ثلاث نقاط مهمة يعدها غارودي ضرورة لحصول المشروع "حوار الحضارات":

1) يجب أن تولى الاهمية لدراسة الحضارات اللاغربية في المجال الاكاديمي والثقافي العام منزلة تعادل بأهميتها على الأقل أهمية الثقافة الغربية.
2) أن يشغل مبحث الجمال منزلة تعادل بأهميتها على الأقل أهمية تعليم العلوم والتقنيات.
3) أن تعادل أهمية النظرة الأمامية - فن تخيل المستقبل - والتفكير في الغايات والأهداف، أهمية التاريخ على الأقل[26]، "فالإستقبالة - الدراسات المستقبلية - غير متعارضة مع التاريخ بل هي على العكس متصلة به اتصالاً وثيقاً"[27] وذلك لأنها تعتمد على الحوادث التاريخية كمادة معلوماتية وبيانات تقوم عيها النظرة المستقبلية.

والرؤية العامة لغارودي حول آلية تحقيق حوار الحضارات تتلخص

---

24 المصدر السابق، ص 215
25 المصدر السابق، ص 158.
26 المصدر السابق ص 159.
27 غارودي، مشروع الأمل، ص 108.

بالعمل على تسليط الضوء حول مسألة التكافؤ والحقوق المتساوية - المعرفية- التي تعطى أو توجه أو تفهم عن الغرب والآخر، فتساوي الطرح أو التعرف أو التعريف بالآخر بنفس درجة ما يمتاز به الغرب من اهتمامات معرفية تعريفية، هذا هو الهدف الأساس والمحور في نقل حوار الحضارات من النظرية إلى الواقع حسب غارودي.

خاتمي وحوار الحضارات:

يرى خاتمي انه يجب أن "نستبدل الفكرة الخطيرة والخاطئة القائلة بالمواجهة بين الحضارات، بالدعوة إلى الحوار بين الثقافات والحضارات"[28]، وان الوقت الحالي وحسب تطورات الوضع العالمي السياسي منه والثقافي يسمح ويجعل باستطاعة أبناء العالمين من المفكرين الإسلاميين والمسيحيين (الحضارة الغربية والإسلامية) لا بل جميع مفكري العالم وأبناءه فتح جسور للحوار فيما بينهم وذلك لا يتحقق إلا بعد زوال الحجب وحواجز التعصب، وذلك لتحقيق عالم يسوده السلم والأمان وتحترم فيه الإنسانية وحقوقها[29].

عوائق الحوار لدى خاتمي:

وعليه فان الحوار بين الحضارات تنتابه بعض العوائق منها:

التاريخية: كالحروب الصليبية التي شكلت ذهنية مروعة لدى العالم الإسلامي وخلقت نوعا من عدم الثقة والتشكيك حسب خاتمي، وتحولت مع مرر الزمن إلى ما نسميه بالمتخيل أو المفهوم عن الآخر أو تصوراتنا عن الآخر والتي ازدادت سوداوية بمرور الحوادث والأزمان ويرى خاتمي

28 خاتمي، محمد، مطالعات في الدين والإسلام والعصر، دار الجديد، الطبعة الثالثة، سنة 1999، ص 136.

29 خاتمي، محمد، الإسلام والعالم، مكتبة الشروق، بيروت - لبنان، تقديم محمد سليم العوا، الطبعة الثالثة 2002، ص 126.

أن هذه المشكلة في العالم المسيحي فقط[30]، في حين أرى أن الآخر الإسلامي واجه بالضد الموازي، أو غير الموازي والمفرط من العنف والقتل بإسم الجهاد وأباد الكثير من الشعوب باسم الدين وسواء أن كانت ردود أفعال أم فعل باسم الدين فقد فهم على انه الاسلام الصحيح ولذلك فانه يجب المعالجة ومن خلال تشخيص الحالة بدقة، فالعنف جرف الجانبين المسيحي والإسلامي إلى خوض عدد من المعارك والاقتتال خلف وراءه كبريات المسائل العالقة في الذهن من سلوكيات التعامل بين الإسلام والمسيحية أو الغرب ومدى فاعلية تلك السلوكيات. ويستمر خاتمي في تشخيص العوامل التي يعدها من العوائق لعملية حوار الحضارات فبعد أن عد العامل التاريخي الموازي للحروب هو الشق الأول من العوائق، فان الشق الثاني هو ماسماه بالعائق العصري.

العائق العصري: وقصد منه الاستعمار الحديث الذي شمل الكثير من أراضي وشعوب العالم الإسلامي، فان الحضارة الغربية بعد استقرارها وبناء أنظمتها انطلقت للعالم الشرقي والإسلامي وظهرت له باسم الاستعمار والسيطرة والهيمنة على مقدراته ومصالحه[31].

وانه على مفكري العالمين الغربي والإسلامي العمل على معالجة هذين العاملين وأخذهما بنظر الاعتبار لأننا مقبلون أو يمكننا أن نكون علاقة قائمة على الحوار والتعايش مع الآخر (حوار الحضارات) لغاية تحقيق السلام والتعايش مع الآخر سلمياً[32].

وتنبع فكرة خاتمي ودعوته إلى الحوار بين الحضارات من حاجة الفكر الإسلامي إلى التجديد أو الاستعارة لمفاهيم ممكنة التطبيق ضمن المنظومة الفكرية الإسلامية ومنها كانت فكرة حوار الحضارات والتي وان

---

30 المصدر السابق، ص 124.

31 المصدر السابق، ص 125.

32 المصدر السابق، ص 126.

كانت ليست بالجديدة إلّا أنّها كانت أعادت للمنهج الإسلامي المتسامح حياته وانتعاشه وهو ما يجب رواجه وتعميمه كأسلوب للتعامل مع الآخر"وهذا ما ندركه من الدعوة إلى حوار الحضارات، التي بادر إلى طرحها محمد خاتمي في خطابه الذي ألقاه سنة 1998م في اجتماع الجمعية العامة للأمم المتحدة، ودعوته لأن تكون السنة الأولى من القرن الحادي والعشرين سنة لحوار الحضارات، وقد صادقت الأمم المتحدة على هذا الاقتراح، وأعلنت أن سنة 2001م سنة عالمية لحوار الحضارات، ومع هذه الدعوة تتأكد حاجة الفكر الإسلامي إلى تطوير معارفه وتصوراته ومنهجياته حول العصر والعالم والحضارات، ليكون أكثر قدرة على الانخراط والتواصل والانفتاح"[33].

وتزداد الحاجة إلى الحوار بين الحضارات مع خاتمي مع انفتاح العالم على الإسلام وانفتاح الإسلام على العالم كما ولا يخفى أن الإسلام "من أكثر الديانات السماوية انتشاراً في العالم، وتأثيراً في قضايا العصر، واقتحاماً لعالم الحداثة، وبالشكل الذي يثير الاندهاش والإعجاب في قدرته على التجدد والانبعاث والإحياء، والتواصل مع مختلف الثقافات واللغات والقوميات، وهذا ما ينبغي أن ندركه جيداً ونرتقي إلى مستوى هذا التقدم الذي وصل إليه الإسلام في العالم بمزيد من البناء والتجديد والتطوير"[34].

عقبات في طريق حوار الحضارات:

وفي سبيل إكمال النظرة حول أطروحة حوار الحضارات من حيث المبادئ والمرتكزات والأهداف والمشاكل يتوجب علينا النظر والبحث في

---

33 الميلاد، زكي، الإسلام والمدنية - حوارات حول الفكر الإسلامي؛ قضاياه ومسائله وإشكالياته، الدار العربية للعلوم، بيروت -لبنان، الطبعة الأولى، 2007، ص94.

34 الإسلام والمدنية - حوارات حول الفكر الإسلامي؛ قضاياه ومسائله وإشكالياته، الدار العربية للعلوم، بيروت -لبنان، الطبعة الأولى، 2007، ص94.

مسألة العوائق التي تقف بوجه تطبيق هذه النظرية ويحدد بعض الباحثين تلك المشاكل والعوائق بعدة نقاط منها[35]:

1 - **التفاوت بين المتحاورين**: ونقصد به عدم التساوي في القدرات والإمكانيات وهذه مشكلة أساسية تكمن في فكرة الحوار بين الحضارات فالتفاوت الحاصل بين أي من الحضارات مع الأخرى ولاسيما الغرب مع الآخر، لا يجعلها تسعى أو تدعو إلى حوار مع الحضارات الأخرى، وذلك ينم عن شعور عدم الحاجة إلى الآخر، والاختلال غير المتوازن بين الأطراف المتحاورة يمثل عقبة ليست يسيرة،إذا ما تمسك احد أطرافه بمركزية تفوقه وريادته[36].

2 - **الاختلال المفاهيمي للأفكار والعقائد**: وهاهنا نقطة مهمة إذ إنَّ مشكلة الاختلاف في فهم العقائد أو تأويلها تجعل من الآخر قريباً إلى العداء وعدم التحاور، وعلى المتحاورين تجاوز هذه العقبة وان كانت صعبة التجاوز خوفا من أن تلقي الاختلافات القائمة بين الإسلام والمسيحية بظلالها على مسألة الحوار الحضاري[37].

3 - **التعصب الأعمى**: ويقصد به عدم التجاوب مع الآخر ولا الالتفات له حتى ولو كان مصيبا ومحقاً، مع إننا نعتقد بقول القرآن الكريم ﴿بَلْ قَالُوٓاْ إِنَّا وَجَدْنَآ ءَابَآءَنَا عَلَىٰٓ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِم مُّهْتَدُونَ﴾ [الزخرف: 22]، والأكثر من ذلك أن التعصب للرأي والتشبث به قد يؤدي إلى الإرهاب الفكري، وينتج الصراع والنزاع، ويفشل الحوار بين الطرفين.

4 - **نقص المعلومات عن الآخر**: ومن ضمن العوائق التي تقف بوجه الحوار بين الحضارات نقص المعلومات بين الأطراف المتحاورة مما يشكل عقبة أمام تفعيل الحوار ونجاحه، ولأن نقص المعلومات تجعل احد

---

35 العليان، عبد الله علي، حوار الحضارات في القرن الحادي والعشرين، ص109-115.

36 المرجع السابق، ص 109.

37 المرجع السابق والصفحة.

الأطراف لا يعرف شيئاً عن الآخر، وهذه إشكالية تسبب سوء الفهم، وسوء الفهم أو قلة العلم يقود إلى إعاقة الحوار المستمر من الانطلاقة الايجابية (عدم التعارف).

5 - **تناقض المصالح**: يعد تناقض المصالح احد العوائق القائمة بين الأطراف المتحاورة، إذ يقف عائقاً حقيقياً أمام نجاح الحوار، ويعود السبب في ذلك إلى أن كل طرف من الأطراف يحاول أن يقدم مصالحه الذاتية، ويقدمها أحياناً فوق أو على مصالح تكون اكبر من المصالح التي يدافع عنها، وربما تحقق للمجموع أفضل ما تحقق للفرد أو الجماعات، وهذه الإشكاليات عاشتها أمم وحضارات في عصور آمنة مختلفة، وأن حل إشكال تناقض المصالح عند التحاور يكمن في التوازن بين كل من الأطراف المتحاورة وإعطاء التنازلات المتبادلة .

الفكر الإسلامي والأطروحة البديل:

تعارف الحضارات:

موافقة أو مخالفة لنظريات الصراع أو الحوار الحضاري، حق لنا التساؤل عن امكانية وقدرة الفكر الاسلامي في إنتاج أطروحة بديلة في نظريات تعامل الحضارات، امكانية انطلاقها من أسس ومبادئ إسلامية، وتستطيع أن تستشرف المستقبل وتقرأ الواقع وأحداثه الماضية والمعاصرة؟، وهل استطاع إنتاج أطروحات لا تأتي من مبدأ رد الفعل على المصير المرسوم من قبل هانتنغتون (للإسلام، من انه يجب أن يصطدم بالغرب وعلى الغرب الجاهزية لهذا الصدام مع الإسلام والشرق الصيني؟، وهل كان بمقدور الفكر الإسلامي أن يؤسس لنظرية موازية لما جاء به هانتنغتون في صدام الحضارات أو غارودي في حوار الحضارات كتناظر منهجي وموازية معرفية؟، كل هذه التساؤلات وغيرها تتجلى لها إجابات في بحثنا في نظرية تعارف الحضارات التي ظهرت كحالة بديلة تأسست كما يرى صاحبها "زكي الميلاد" على أسس إسلامية - قرآنية، وطرحت بمنهجية

واضحة، وجاءت موازية لما طرح كصدام بين الحضارات ورد الفعل في حوار الحضارات وكإجابة للتحديات الثقافية، إذ استطاعت أن تؤطر بإطار النتاج الفكري الإسلامي الإبداعي والإنشائي في تحديد صيغة التعامل الحضاري مع الآخر[38]، ومن منطلق " أن الجميع يتفقون على أن هناك أزمة عالمية ذات بعد قيمي - ثقافي، والإسلام قادر على أن يقدّم رؤية تساهم في تقنين الرؤية التي تجري صياغتها للعالم، وترى أن المسلمين في حاجة إلى خطاب غير اعتذاري، (متبنية)... مشروع (تعارف الحضارات) من منطلق قرآني، لأننا بحاجة إلى خطاب ينطلق من الذات الإسلامية وخصائصها، وبمبادرة تجاه الآخر، لا بانفعال أمامه، حتى يتحقق التوازن في الرؤية الذي هو أساس الفاعلية ")[39]، ومن كل تلك المبررات والضرورات والحاجة إلى تكوين أو انشاء رؤية ونظرية (موازية ومخالفة ومصححة) موازية معرفيا ومخالفة لفكرة الصراع وما يمكن أن ينتج عنه ومصححة ومقومة لفكرة الحوار.

ولفكرة التعارف بعدها الاجتماعي الذي يقترب من مفاهيم الاتصال الاجتماعي ونبذ آليات وخطابات وممارسات الانقطاع والانفصال الإنساني، إذ إنَّ ذلك هو ما صرح به الميلاد معتقداً أن نحت هذا المفهوم "التعارف" وصياغته يعطي معنى قريب من مفهوم التواصل عند "هابرماس"* الألماني المعاصر، إذ إنَّ فكرة التواصل عنده تقوم على

38 الميلاد، زكي، الإسلام والمدنية، ص 117.

39 محمود، نادية، حوار الحضارات، على ضوء العلاقات الدولية الراهنة (1/ 2)، موقع التقريب بين المذاهب:
http://www.taghrib.org/arabic/nashat/elmia/markaz/nashatat/elmia/matboat /resala-taltaghrib/31/rt31-108.htm

* هابرماس، ولد في مدينة دوسلدورف Dussldorf في ألمانيا ودرس في جامعتها، وحصل على درجة الدكتوراه عام 1953حول (الصراع بين المطلق والتاريخ في فكر شلنج) وهو موضوع ألزمه بدراسة الفلسفة المثالية الألمانية، من كانط حتى هولباخ وهيجل وبقية مفكري حركة التنوير. وأصبح بين عامي 1956- 1959مساعدا لأستاذه أدورنو في معهد البحوث الاجتماعية بجامعة فرانكفورت بين عامي 1964-1971 قبل انتقاله عام 1972 إلى معهد ماكس =

تجاوز ما يصطلح عليه بفلسفة الذات، والعمل على الوصول إلى فلسفة الآخر، وهذا ما تسعى إليه مقولة التعارف أيضاً التي تتجاوز الذات أو فلسفة الذات إلى بناء الجسور والوصول إلى الآخر، من خلال بناء معرفة وتعارف، والفارق بين المفهومين أن التواصل عند هابرماس يرتبط بحقل المعرفة أو هكذا حاول ربطه، فتحددت علاقته بالعقل، أما التعارف فيرتبط بحقل الاجتماع، فتحددت علاقته بالمجتمع والجماعة والناس[40]. ويدعم هذه الرؤية إدريس هاني بقوله: إن خطاب التعارف موجه للحامل الاجتماعي أي للإنسان -الشعوب والقبائل-[41].

مابين التواصل Communication والتعارف Acquaintance :

التواصل في جوهره يمثل وصف للعلاقة بين طرفين ما توصف بعدم الانقطاع وانطلاقا من الاعتراف بوجود الاخر، وهو يهدف إلى الانتقال من المستوى الفردي إلى الجماعي من خلال هدفه في خلق رمز أو علامة تشكل اللغة التي تعمم لاحقاً على اساس جعلها مشتركةً بين مجموعة من الافراد[42]، وهذه اللغة المشتركة تصل إلى معنى التعرف والاعتراف بالاخر والتعامل معه على اساس ما يمتلكه الطرفين من مشتركات بلغة التقبل له وقبوله في منهجية التعارف المقصودة في البحث.

كما انه من خلال "التواصل يكتسب (الفرد) وعيه بذاته في سياق استبطانه لعلامات وتجارب الاخرين، والاستفادة من سلوكيات ودروس

= بلانك في ستارنبرج كأستاذ ثم مدير للمعهد، ليعود مؤخرا إلى جامعة فرانكفورت. وهو صاحب كتاب (نظرية الفعل التواصلي).

40 الميلاد، زكي، بحث (من حوار الحضارات إلى تعارف الحضارات)، زكي الميلاد وآخرون، تعارف الحضارات، ص 64.

41 هاني، إدريس، في حوار مع علي المدلوح عن موقع بتاريخ الثلاثاء 1426-06-20هـ الموافق 2005-07-26م العدد 11729 السنة الأربعون.

42 افايه، محمد نور الدين، المتخيل والتواصل - مفارقات العرب والغرب، دار المنتخب العربي، بيروت - لبنان، الطبعة الاولى، 1993، ص 193-164.

الافراد الذين يحتك بهم ويتفاعل معهم "[43] وهذا ذاته ما يقصد من التعارف في كونه يهدف إلى الاستفادة من عملية التفاعل الحاصلة من خلال منهجية التعارف بين حضارتين أو امتين أو مجموعة من الشعوب، إذ إنَّ ذلك التعامل التعارفي بالتأكيد انه سيمكن الطرفين من الاستفادة المتبادلة.

وكذلك فالتواصل يقتضي التعريف بالمجهول إذ يعد من ادوات التعريف فهو "يخبر المتلقي بشيء كان يجهله في السابق"[44]، وذلك ما يبتغيه تعارف الحضارات من كسر حواجز الجهل واللامعرفة بالاخر أو تصفية المعرفة المشوبة والمشوشة عن الاخر في (المتخيل الاسلامي والمتخيل الغربي)*، كما وان التواصل يتعامل مع "ازمة الكائن البشري في نظرته لذاته وللاخرين"[45]، وهذا يشارك تعارف الحضارات في كونه يهدف إلى معالجة النظرة إلى الاخر والى الذات من خلال تصحيح ما مكنون لدى الذاكرة الاسلامية أو الغربية تجاه الاخر وتصحيح سلوكية التعامل معه على اساس التعرف عليه والاعتراف به، واذا كان التعارف منهجاً واداة وغاية، من خلال المسيرة التعاملية بين الحضارات، فالتواصل يهدف كذلك أن يجمع بين كونه اداة لمخاطبة ومعرفة الاخر وبين كونه غاية ترتجى من التفاعل الحاصل بين الطرفين[46].

وإذا كان التواصل عند هابرماس هو "الفاعلية الوحيدة التي في امكانها اعادة ربط الصلة بين اطراف هذا العالم المتقطع الاوصال"[47] فإن

43 المصدر السابق، ص 164.

44 افايه، محمد نور الدين، المتخيل والتواصل - مفارقات العرب والغرب، ص 166.

* راجت مؤخرا الكتابات تحت هذين العنوانين (الغرب المتخيل والاسلام المتخيل) ويقصد منهما ما يتخيه الاخر عن الاسلام أو مايتخيله الاخر عن الغرب والمقصود في اغلب الكتابات هو سوء فهم احد الطرفين الغرب أو الاسلام للخر الغربي أو الاسلامي، والذي يقتضي تشويه الصورة عنه وجعلها سوداوية.

45 افايه، محمد نور الدين، المتخيل والتواصل - مفارقات العرب والغرب، ص176.

46 المرجع السابق والصفحة).

47 جان مارك فيري، فلسفة التواصل، ترجمة وتقديم عمر مهيبل، (النص من مقدمة =

التعارف لا يروم الا جمع شتات التمزق الحضاري والذ يسير منذ فترة لايستهان بها نحو الصراعات والتمزقات إلى توحيد المتنوع الحضاري تحت عنوان يقبل الاخر دونما يلغي ذاته ويحافظ على هويته دونما يفرضها، هذا هو تعارف الحضارات، كما واعتبرها البعض* بأنها السبيل إلى الخلاص بقوله: "إن مصلحتنا كعرب ومسلمين أن يسود فكر تعارف الحضارات من باب قوة العقلاء وليس من باب التخاذل" [48] وفي عبارته الشيء الكثير من الصحة فهو ربط بين المصلحة الإسلامية العربية وان كانت في الواقع (مستوى نظرية تعارف الحضارات) أعلى من مستوى الخصوصية العربية أو الإسلامية التي يتبناها عمرو خالد، فانا اعتقد إنها مصلحة إنسانية عامة وهي في أن يسود فكرة تعارف الحضارات والقبول بالآخر، ومن ثم لا نتبنى هذا الفكر على أساس إننا مستسلمون خاضعون ومتخاذلون، لا بالعكس فاتخاذنا لهذا المنهج يجب أن ينبع من إيماننا به كمفهوم إسلامي ونظرية إسلامية أولاً ومن ثم على انه الكفيل الحقيقي لتحقيق المصالح الإنسانية في العيش السلمي والتنوع بلا عنف أو تطرف أصولي يرفض الآخر.

ماهية التعارف:

اما بالنسبة لما يمثله التعارف في نظرية اجتماعية أو في فلسفة الحضارة، فانه بالياته التواصلية الاجتماعية يعد حلقة وسيطة كما انه يمثل فهو منهجاً متكاملاً لنظرية في العلاقات الحضارية (وفلسفة الحضارة)، إذ انه من جهة الوساطة، يؤدي إلى نزع الجهل بالآخر ورسم صورة حقيقية

= عمر مهيبل)، الدار العربية للعلوم ومنشورات الاختلاف والمركز الثقافي العربي، بيروت - لبنان، الطبعة الاولى 2006، ص19

* عمرو خالد، داعية ومفكر إسلامي.

48 عمرو خالد، حوار بعنوان (التشريعات والقوانين العالمية لن تحول دون محاولات بث التصادم بين الحضارات)، صحيفة الراية القطرية، بمناسبة انعقاد اجتماع مجموعة تحالف الحضارات في قطر، نشر على موقع الراية الالكتروني، http://www.raya.com

مصاحبة للاعتراف به، تقود إلى مرحلة نجاح العلاقة معه والتعايش السلمي وقبوله على أسس التسامح معه، ومن جهة المنهج فهو نظرية متكاملة - على الأساس الديني الإسلامي القرآني، تسعى إلى تأسيس أسلوب للتعامل مع الآخر اللاإسلامي عموماً ومن خلال منطلقات الاعتراف به والتعرف عليه وقبول التعايش معه ونبذ الصدامات والصراعات التي من شأنها العنف والدماء والحروب، لكي يسود بذلك الأمن العالمي، وهذا المشروع له جذوره التي تمتد إلى كانت وأطروحته في السلام الدائم والتي تضمنت ككفالةً للأمن والسلام العالمي أسس عدة منها وجود قانون دولي عام، ويمكن مقاربة ذلك من مفهوم التعارف الذي يسعى إلى إحياء ذلك الواجب الأخلاقي القاضي بفض النزاع والصراع والاعتراف بالاختلاف والتنوع على انه سمة طبيعية ليست كحق طبيعي فقط وإنما ووجوب دعم ذلك التنوع وإثراءه واغناءه.

في سبيل التعارف:

في سبيل التعارف ومن اجل إنجاح هذا المشروع والمطلب، توجب البحث بجانبين، الاول: كيفية والية إنجاح المشروع، والثاني: البحث في العقبات والمشكلات التي يمكن أن تقف بالضد منه.

أولا: آليات لإنجاح التعارف:

1 - من اهم ما يمكن أخذه بالحسبان هو واقعية المقومات والآليات لذلك فإن تشكيل مجموعات أو لجان من المثقفين والعارفين والمختصين بشؤون الأديان والحضارات والدول والأمم والمجتمعات، من اجل التعريف بالآخر والاعتراف به من مكنونات الحضارات وثقافاتها وأديانها، ولتأخذ هذه اللجان على عاتقها مهمة تشكيل وفود أو اختيار لشرائح من المجتمعات المختلفة ومن الأفضل أن تكون من عامة الشعوب والأمم، وليس من الأشخاص المميزين منصبا سياسياً أو دينياً لان الغرض المبتغى منها هو تعريف المجتمعات والشعوب ببعضها وهي التي ستكون الصورة

المطلوبة للمثل السياسي أو الديني وان كان التعارف (على المستوى السياسي والديني مطلوب لكنه من الأفضل أن يتشكل على أساس رسمي لا شعبي) والعمل على توفير فرصة لزيارة ومعايشة الحضارات الأخرى على ارض الواقع مع الشرح لهم وتعريفهم (أي للشرائح المختلفة) بالحضارة التي ينوون زيارتها أو التي زاروها، والهدف من هذه الزيارة والتعايش هو لغرض التعارف والمعرفة بالآخر، وكذلك سيؤدي هذا الأمر إلى تشكيل رؤية مخالفة لما كانت مشكلة على أساس الجهل وردود الفعل بالآخر، وتكرار هذه المعايشات الواقعية ومن كلا الطرفين ومن مختلف الحضارات وأخص الطرفين الإسلامي والغربي، فضلا عن حضارات الشرق عموماً سيؤدي بالنتيجة إلى تغيير الرؤية والأسلوب والمنهج التعاملي بالنسبة لكل طرف من الأطراف وهذا الأمر وان بدا ذو مسافة زمنية طويلة إلّا أنَّه هدف جدير بالسعي والعمل.

2 - كما وان تأسيس مؤسسة للترجمة والطباعة والنشر تختص بمجال المعرفة الحضارية والتعارف بين الحضارات من خلال ترجمة الكتب التي تعرف وتبين وتفهم ماهية حضارة ما للحضارات الأخرى ومن مختلفها إلى الآخر، على شرط أن يؤخذ المعنى وتؤخذ المعرفة من أصحاب الحضارة وليس ممن كتبوا عنها لكي يوضحوا للآخر من هم وماهي حضارتهم ويحددوا معالمها ومرتكزاتها الأساسية وأسس تعاملها مع الآخر، ومنه سيتبن مدى اللبس والغموض والخطأ القائم على أساس المعرفة المغلوطة بالآخر الحضاري عموما وبالإسلام خصوصاً.

3 - وتأسيس منتدى أو هيئة أو مركز يقوم بعملية التنسيق والدعم والتوجيه لفكرة التعارف يأخذ على عاتقه التخطيط والبحث والدراسة والتنفيذ لمشاريع من شأنها أن تصب في مصلحة تعارف الحضارات.

ثانيا: تعارف الحضارات وما يواجهه من عوائق ومشكلات:

ونعتقد بأن هنالك عوائق وعقبات أخذت بالتمركز والتمحور في

الجانب المقابل لنظريات الحوار والتعارف عموماً (وما يهمنا هو التعارف)، والعقبة الرئيسة المعاصرة اليوم هي مسألة العولمة والتي لا يمكن التغاضي عنها اليوم والتي مثلت بجزء منها أو بأسلوب من منهجها تلك الوسيلة المدنية الإنسانية التي قدمت خدمة في تقريب بني البشر وخلق التواصل فما بينهم وتطويره عبر وسائل الاتصال وثورة المعلومات وهي من هذا الجانب تمثل الداعم الأساس لقضية تعارف الحضارات لأنها سهلت المهمة من خلال تطبيع سرعة الاتصال وسهولته وربطه للعالم واختراع اللغة الوسيطة الناقلة للمعلومة والتواصل لكنها من جانب آخر حينما مست الجانب الهوياتي أو جانب الانتماء الحضاري فإنها انقلبت (أي العولمة) إلى كونها أضخم وأقوى المعوقات والعقبات في سبيل وطريق التعارف الحضاري لأنها تهدده من الداخل (التركيب الحضاري = الهوية)* وليس من الخارج كما في مكملات التعامل الحضاري عموما من معرفة واحترام واعتراف وتبادل، فإنها تعمد إلى البنية الداخلية للحضارات وأساس تنوعها وتعدد ثقافاتها، وهي أن هدفت إلى تعميم مبدأ حضاري أو ثقافي واحد، فهي بذلك تهدف إلى طمس الهويات الحضارية، وهي بذلك تسعى إلى القضاء على التنوع الإنساني، وعليه تجعل الحديث عن حضارات شيء ليس في محله، فالتعارف بين تلك الحضارات قائم على أساس العلاقات بين الحضارات المتنوعة، ومع العولمة (بجانبها الأخير) لا وجود لهذا التنوع والتعددية الحضارية وسنتناول في مبحثنا الآتي، معنى العولمة وآثارها السلبية والايجابية، وما يهمنا من العولمة الحضارية أو المدنية، هو مكامن التهديد الذي تتعرض له فكرة التعارف الحضاري.

العولمة ما لها وما عليها (المرفوض والمقبول من العولمة):

هنالك عولمتان واضحتا المعالم أو أسلوبين من العولمة يأخذ كل

---

* لان التركيب الحضاري هو مايمثل الهوية وبالتالي فان مفهوم الحضارة هو ملازم لمعنى الهوية.

منهما حظه من التأثير في المجال المخصص له، الأول هو العولمة التي تمس المدنية، والثاني هو الذي يمس الحضارة والهوية والانتماء.

عولمة المدنية:

هي العولمة التي تحتك وتمس قضايا وأشكال مدنية مثل قضايا التطور العلمي وتكنولوجيا المعلومات وثورتها والتغير الكبير في وسائل الاتصال، فكل ذلك له من الأثر الايجابي ماله حيث انه بهذه الصورة يعتبر من مؤيدات وخطوات العمل وتنفيذ نظرية ومشروع تعارف الحضارات لأنها سهلت الاتصال بين أفراد وشعوب وأمم المعمورة عموماً، و"أن هناك اعتقاداً بدأ يتأكد بين الحضارات، هو أن هذه الحضارات لا تعرف بعضها بعضاً كما ينبغي، وتفتقر إلى جسور التواصل في عالم تطورت فيه تقنيات الاتصال وأنظمة المواصلات، التي باتت تربط العالم، وتجعل منه أشبه ما يكون بقرية صغيرة. لهذا يمكن الاستفادة من العولمة في تطوير وتعميم فكرة التعارف بين الحضارات، وتقليص المسافات التي تفصل بينها، وإزالة كافة صور الجهل أو عدم الفهم أو غير ذلك فيما بين هذه الحضارات"[49] ولقد "أضحى التعارف بين الحضارات في الوقت الحاضر أيسر منه في أي وقت مضى بسبب التقدم الكبير في وسائل الاتصال ونقل المعلومات والمعارف"[50] وهذا يجد مكانته الايجابية من خلال إيصال المعلومة والتواصل معها، وهي بذلك تعتبر من الايجابيات الفكرية المعاصرة التي يجب تدعيمها والعمل من اجل أن تأخذ أعلى مستويات عملها وإنتاجيتها وتعميمها، إذ لا يمكن أن تسير بخلاف حاجات الحياة الرئيسية التي هي عبارة عن مسخرات جعلت لخدمة الإنسانية والبشرية وهذا ما لا يمكن الوقوف ضده ورفضه، لكن هناك أمر آخر في عولمة المدنية له اثر سلبي

49 الميلاد، زكي، الإسلام والمدنية، ص123.

50 عبد الجبار، محمد، التعارف بين الحضارات، تعارف الحضارات، زكي الميلاد وآخرون، ص178.

كبير وهو ما يمس الاقتصاد فالعولمة الاقتصادية هي من اخطر أوجه العولمة ومشاريعها، وما يمارس ويعطى من دور كبير للشركات المتعددة الجنسيات على المستوى الاقتصادي العالمي ليس إلا تطبيقا لفكرة العولمة ونقل الملكية من الأفراد داخل الدولة والمتضمنين تحت مظلة الدولة من دخل وضرائب وفوائد وصادرات وواردات ومسألة المنتوج الوطني وبالتالي دعم الاقتصاد الوطني والقومي للبلد، كل هذا يضرب مع العولمة وفكرة الشركات متعددة الجنسيات ويرى الجابري أن الشركات والمؤسسات المتعددة الجنسية التي تتولى التسيير والتوجيه والقيادة عبر العالم هي التي تحل محل الدول في كل مكان وتمارس دورها[51] وهذه الشركات "لا تساهم إلا بنسبة 7% في التشغيل العالمي، ولا تؤدي إلا 9% من مجموع الضرائب العالمية، بينما تجتكر 80% من التجارة الدولية"[52].

عولمة الحضارة والهوية أو الانتماء:

وهي العولمة التي تمس قضية الانتماء والهوية الحضارية، واغلب ما يقال أو يعترض بشأنه هنا على فكرة العولمة هو ما يمكن تناوله تحت عنوان عولمة الحضارة، فـ"الغرب الذي ابتكر مفهوم العولمة، هو الذي حدد لها مضامينها وهويتها ومكوناتها الفكرية والاقتصادية، وهو الذي يقود حركتها في العالم ويروّج لهذا المفهوم، وهذا أحد أهم مصادر التوجس والخوف الذي تظهره الأمم والحضارات تجاه قضية العولمة، لأن الغرب لا يريد إلّا أنَّ يرى نفسه وحضارته في هذا العالم، ولازالت نزعة التمركز حول الذات هي التي تشكل عقليته،... لأن الغرب ليس فقط حاول أن ينفرد بالحضارة، وإنما قاوم انبعاث الحضارات الأخرى، وقام بأكبر عملية

---

51 الميلاد، زكي، الإسلام والمدنية، ص147.

52 بو طالب، عبد الهادي، لابد من تكامل العولمة والهوية ليكون العالم واحداً ومتعدداً، العولمة والهوية موضوع السنة الأولى 1997، أكاديمية المملكة المغربية، الرباط - المغرب، ص122.

تدمير للحضارات في العالم" [53] ففرض النموذج الثقافي والذي يمثل احد مكنونات الحضارة لا بل فرض نموذج حضاري متكامل لا يخلو إلا من شرط الجغرافية والمكان على انه هو الأوحد وانه ما يجب أن يؤخذ به، هذا ما لاقى ومازال يلاقي اشد المعارضات من قبل الشعوب والأمم الأخرى والحضارات المغايرة للغرب، وأمريكا بالخصوص، لأن "التشبث بالهويات لا يمكن أن يقتلع بين عشية وضحاها من ضمائر الشعوب وفكر الأمم" [54].

فهل العولمة صيغة جديدة لفكرة الهيمنة الغربية على الآخر والحضارة الأخرى؟ وهل هي جزء من المواجهة الحضارية التي يخوضها الغرب ضد هويات الشعوب والحضارات؟

إذا كانت العولمة بهذا الاتجاه فإنها سوف تضعف الاستقرار العالمي من خلال تعارضها مع قانون التنوع الثقافي والحضاري وهي بهذا المعنى تضرب الهوية الحضارية والثقافية وتعطل أساس التعايش الثقافي بين الشعوب كما إنها بجانبها القسري الشمولي ستؤدي إلى الفوضى على المستوى العالمي في الفكر والسلوك والآداب والفنون والعلوم[55].

وعليه يتساءل الكثير من الباحثين إنه: "كيف يتسنى المحافظة على الهوية الثقافية والحضارية في ظل العولمة الباسطة نفوذها اليوم على المجتمع الدولي؟،... إن اتجاهات العولمة تسير نحو التأثير السلبي على الهوية والسيادة معاً" [56] وإنه يجب أن نحد من "الآثار السلبية للعولمة في شكلها المتجهم الذي لا يقيم إعتباراً للهويات الثقافية والحضارية لشعوب العالم" [57] فالعولمة... تهدد وتلحق الأذى بالثقافات والتقاليد،

---

53 الميلاد زكي، الفكر الإسلامي وقضايا العولمة - كيف نفهم العولمة؟، مجلة الكلمة منتدى الكلمة للدراسات والأبحاث، العدد20، 1998.

54 المصدر السابق، ص132.

55 التويجري، عبد العزيز، الحوار من اجل التعايش، ص69.

56 المرجع السابق، ص166.

57 المرجع السابق، ص168.

والممارسات، أو الهويات المحلية الأصيلة[58]. ومن خواص العولمة كما يرى محمد البشير أنها "تحمل أسلوب حياة مادية زاحفة في اختراق عنيف للهويات والثقافات والتحصينات الأخلاقية بغرض المجانسة والمحاكاة في السلوك والتصرفات الشكلية" [59].

وما ظاهرة الدفاع عن الهوية والانتماء الحضاري بل وحتى بداية تنامي التطرف كما ذكرنا انفاً إلا نتيجة طبيعية للعولمة ومحاولة تعميم النموذج الواحد وفرضه، ويرى السيد ولد أباه أن ظاهرة الاحتماء والتمسك بالهويات الثقافية والحضارية جاءت في مقابل حركة العولمة التي جاءت كصيغة قسرية وجبرية لأنموذج غربي (أمريكي)[60]. وهذا التعدد الحضاري والاختلاف الإنساني بدلاً من أن يكون سبباً في الاختلاف المؤدي إلى الصراع وإقصاء الآخر ونفيه فإنه يجب أن يكون إقراراً بالاختلاف ومن ثم وعي وفهم لهذا الاختلاف ثم تحويل الآخر ووجوده إلى مكون فاعل وأساس في تشكيل الهوية والتنمية الحضارية لأمة ما[61].

ويرى بعض المفكرين الغربيين فإن وجوب اللحاق بركب الحداثة الغربية والانضمام إلى سبيل التغريب هو ما يتحتم على الشرق أوسط أو الحضارة الإسلامية والعربية والذوبان في الحضارة العالمية الغربية[62]

---

58 جيمس ديفيوسن وجوشا بيتس، في طليعة العولمة - عالم فرسان العولمة الأمريكية، عولمات كثيرة - التنوع الثقافي في العالم المعاصر (الجزء الرابع)، تحرير بيز آل بيرغر وصامويل هانتنغتون، تعريب فاضل جكتر، مكتبة عبيكان، السعودية، الطبعة الأولى، 2004، ص503.

59 البشير محمد، بين العالمية الإسلامية والعولمة الغربية، دراسة في الموازنة، مجلة المنهاج - مركز الغدير للدراسات الإسلامية، العدد 23، سنة 2001، ص294.

60 ولد أباه، السيد، اتجاهات العولمة - إشكالات الألفية الجديدة، المركز الثقافي العربي، بيروت -لبنان، الطبعة الأولى، 2001، ص102.

61 النفير، أحميدة، جدل العالمية والخصوصية - قراءة التعددية، مجلة قضايا إسلامية معاصرة - مركز دراسات فلسفة الدين - بغداد، العدد31-32 (عدد مشترك)، ص6.

62 لويس، برنارد، الغرب والشرق أوسط - سجال وتباين، ترجمة وتعليق سمير مرقس، دار ميريت للنشر والتوزيع، القاهرة - مصر، الطبعة الأولى 2002، ص77.

-حسب تصورهم- وما فكرة نهاية التاريخ إلا تداعيا لمفهوم وظاهرة العولمة بل في بعض الأحيان تفهم العولمة على إنها الوجه الآخر لنظرية نهاية التاريخ وذلك بعد أن بينا أن النموذج المعولم هو النموذج الأمريكي وهو ذاته ما توصل فوكوياما إلى قفل مسيرة التاريخ خارجه وخلق النماذج السياسية أولا والحضارية عموما ثانياً وعليه، فالاحتذاء والاقتداء (بالنموذج المعولم) بالغرب = أمريكا، هو الواجب على اللاغرب عموماً.

والعولمة تتخطى حقيقة تنوع العالم من إرادات وانتماءات وثقافات وتطلعات ومثل هكذا توحد أو عمل من اجل التوحد لا يعترف بالتنوع سيؤدي إلى توتر يفجر نزعات التعصب المغلقة[63] والتي أسميناها بالأصولية ونموذج الفكر الواحد.

إشكالية الفكر الواحد ومفهوم العولمة

ما الذي دعا إلى التطرف والأصولية اللاغربية- الإسلامية؟ وما الذي حدى بها من أن تتخذ لها موقفا عدائياً من الغرب؟ وهل هو انعكاس لأصولية أخرى أم أن العداء هو مكنون في اصل الفكر الإسلامي؟ اعتقد أن الإجابة عن هذه التساؤلات تكمن في أن مثل هكذا أصوليات هي ليست إلا رد فعل وتجليا ما ضد أصولية أخرى تحاول أن تفرض نفسها عليه، وهي بذلك تنطلق من مبدأ الفكر الواحد، وما فكرة العولمة إلا استجابة لنموذج الفكر الواحد والية لتطبيقه وهي التي أوجدت التطرف وخلقته وطورته والذي جاء كردة فعل أو رفض للنموذج الأصولي - الأمريكي المراد تعميمه وفرضه أو جعله يبدو لزاماً أو فرضاً لا يمكن تجاوزه.

وإن كان النموذج المراد تعميه تحت مظلة العولمة هو النموذج الأمريكي وهو الحقيقة، فإن النموذج بديمقراطيته وليبراليته ورأسماليته،

---

63 إبراهيم، عبد الله، المجتمعات الإسلامية ورهانات الحداثة والعولمة، مجلة قضايا إسلامية معاصرة - مركز دراسات فلسفة الدين - بغداد، العدد31-32 (عدد مشترك)، ص257.

يستدعي تناقضاً صارخاً، فهو يجعل من أيديولوجية الفكر الواحد المفترض تعميمها تتناقض داخلياً وذاتياً مع مبدأ الديمقراطية الذي يعني إرادة الشعوب واختيارها، كما يربط ذلك تلقائياً مع الحريات الشخصية - الفردية والجماعية، وذلك يعني ما يرتبط بالليبرالية التي تنافي مبدأ النموذج الواحد (العولمة)، ولذلك تداعياته ايضاً على المستوى الاقتصادي والذي كان الأساس في ظهور مفهوم العولمة وتكونه على ما هو عليه من مفهوم، إذ إنَّ الرأسمالية الأمريكية تستدعي الاقتصاد الحر للشركة والجماعة والأفراد أو التحالفات الدولية وذلك يعارض سياسية الفكر الواحد أما ما ينظر له على انه عولمة من تبادل السلع التجارية وتنوعها من حيث التنشئة والصنع والاستهلاك، هذا لا يعني العولمة وان ظهر المفهوم مرتبطاً بها إذ إنَّ مثل هكذا مسائل لا تعدو كونها انتفاع متبادل وتنوع يصب في مصلحة المجتمعات المتعاملة كان منذ فجر تكوين الاجتماع البشري ومازال وسيبقى لأنه حاجة إنسانية مستمرة، وبنظرة فاحصة يتبين من هذه المعطيات الآنفة الذكر من اثر في خلق بيئة فكرية (لمفهوم العولمة) متناقضة وغير متزنة.

معالجات ضرورية لفكرة النموذج الواحد والعولمة:

وفي محاولة للحد من ظاهرة نموذج الفكر الواحد المفروض ومحاولة تعميمه التي انطوت العولمة عليه وحاولت تأكيده والعمل من اجله وعملت ذلك من جوانب عدة، فإنه يتوجب الحث على فكرة إغناء التنوع البشري والحضاري والقبول بنماذج مختلفة من الفكر والهوية والتأكيد على دعم اختلاف الانتماء وتنوعه لأجل التقارب وهذه العبارة تستدعي أن يكون الاختلاف في نفس اللحظة يتضمن ائتلافاً معيناً والقصد هو تطبيق نظرية تعارف الحضارات التي تستند على النص القرآني الذي ربط بين الأصل الإنساني الواحد وبين التنوع البشري الواقعي المتعدد وجعله يرتبط بـ (التعارف) الذي يشكل المنهج له، والوصول به إلى غاية خلق المحبة والسلام والأمن، "ولعل من أكثر الآيات القرآنية التي عبرت عن رؤية الإسلام في هذا المجال قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقۡنَٰكُم مِّن ذَكَرٖ وَأُنثَىٰ

وَجَعَلْنَٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ﴾ [الحُجرَات: 13] (فـ) مفهوم التعارف في هذه الآية ينطبق على المجتمعات الصغيرة والكبيرة، فهو يؤكد على التعارف على المستوى الإنساني العام، وفي هذه النطاق أيضاً يأتي التأكيد على ضرورة الانفتاح والتواصل الثقافي والعلمي والتربوي في النطاق العربي والإسلامي، وتعزيز التضامن الاجتماعي والسياسي، العربي والإسلامي، الحكومي وغير الحكومي، إلى جانب النهوض والتكامل الاقتصادي، وزيادة التبادلات البينية في ظل إجراءات جمركية وتشريعات قانونية ميسرة، وإعطاء الأولوية للاستثمار وحركة الأموال بين هذه الدول في ظل أجواء حقيقية من الثقة، والسعي نحو تأسيس سوق إسلامية مشتركة، ومنظمة اقتصادية إسلامية متحدة، أما على المستوى العالمي فنحن بحاجة لتكوين فهم جديد، ومعرفة معمقة للعالم وتحولاته وتغيراته المتعاظمة، لكي نعرف موقعنا في هذا العالم، وكيف نستفيد من منجزاته، وخبراته الحضارية"[64] وكل تلك الغايات لا تتم إلا بتجاوز الفكر الأصولي الذي مازال يدعو لان يكون هو فقط دون الآخر، على مستوى الوجود والحضارة والثقافة، ولا يمكن تجاوز هذه الآثار السلبية للتطرف إلا بالدعوة إلى التسامح Tolerance الذي أساسه قبول الآخر والتعرف عليه والتسامح هو محور تعارف الحضارات لأنه يقوم على مبدأ مراعاة الآخر والاعتراف والاهتمام به، وإلا لما كان دعا إلى التسامح معه.

التسامح - حلول لازمة الفكر الواحد وعقبات التعارف:

عُرف التسامح على انه: "رؤية (او التصور) متفهمة أو متحررة فكرياً حيال العقائد والممارسات المغايرة أو المضادة، لعقائد الشخص المتسامح وممارساته"[65].

---

64 الميلاد، زكي، الإسلام والمندية، ص48.

65 مليكان، مصطفى، مفهوم التسامح - اطلالة على الركائز النظرية، كتاب التسامح وجذور اللاتسامح، مجموعة مؤلفين، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، 2005، ص81).

ويورد صليبا عدة معاني واصطلاحات للتسامح منها: "الأول: احتمال المرء بلا اعتراض كل اعتداء على حقوقه الدقيقة بالرغم من قدرته على دفعه... الثاني: أن تترك لكل إنسان حرية التعبير عن أرائه وان كانت مضادة لأرائك... والثالث: هو أن يحترم المرء آراء غيره لاعتقاده إنها محاولة للتعبير عن جانب من جوانب الحقيقة" [66].

والتسامح هو الموقف الايجابي المتفهم للعقائد والأفكار والذي يسمح بتعايش الرؤى والاتجاهات المختلفة على أساس شرعية الآخر سياسيا ودينياً [67].

وعليه فـ"التسامح هو امتزاج بين الفكر والأخلاق، وتعبير عن موقف فكري من جهة، وموقف أخلاقي من جهة أخرى، موقف فكري يحدد طريقة التعامل مع المفاهيم والأفكار المغايرة على مستوى النظر، وموقف أخلاقي يحدد طريقة التعامل مع المفاهيم والأفكار المغايرة على مستوى العمل" [68]، ويرادف شبستري بين التسامح والاعتراف بحقوق الآخرين وبهم اولاً [69]، وما يفهم من معنى التسامح هو اللين في تقبل الآخر على جميع مستوياته الوجودية والفكرية والسلوكية، وأسوء ما يمكن أن يتصور هو أن لا نتسامح في وجود الآخر = الإنسان، وذلك عادة ما يتم عبر الانتماء لدائرة دينية ضيقة الفهم، تتخذ من ترسانة التعصب درعاً لها ومن التخلف منهجاً داعماً لها، وهو ما نعتناه في بحثنا بالأصولية، والتي ترى نفسها هي من يستحق الوجود ومن يحمل الفكر والغير مطلقاً.

---

66 صليبا، جميل، المعجم الفلسفي، ص271-272.).

67 الغرباوي، ماجد، التسامح ومنابع اللاتسامح - فرص التعايش بين الأديان والثقافات، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد - العراق، مطبعة سرور، الطبعة الأولى، 2006، ص17).

68 الميلاد، زكي، الإسلام والإصلاح الثقافي، دار أطياف للنشر والتوزيع، القطيف-السعودية سنة 2007م، ص98

69 المصدر السابق، ص82.

إذن علينا أن نقوم "بمراجعة جذرية لطروحات الغلو والتطرف داخل الخطاب الإسلامي التي لا تنهض على قاعدة التسامح"[70]. كما يتوجب الدعوة إلى "تجديد ديني ينهض على قاعدة التسامح والتنوير والتواصل مع الآخر"[71]. وعلينا أن نراهن على مشروع ما بعد الأصولية، الذي ينهض كذلك على قاعدة التسامح فالمشروع الأصولي فشل فشلاً ذريعاً في حل المشكلات الاجتماعية الداخلية والخارجية وما يدعم هذا المشروع (ما بعد الأصولية) هو ظهور وبروز تيار إسلامي عقلاني (متسامح) في العالم الإسلامي والعربي، من شأنه أن يكون رداً حضارياً على موجة الأصولية التي أغرقت العالم بالعنف[72].

وهذا (أي التسامح) يرتبط مؤكداً بفكرة **تعارف الحضارات** من جانب أن المعرفة والتعارف الحضاري يقتضيان التسامح من جانبين:

أولهما: التناسي والتغاضي والتسامح عن التاريخ الدامي للعلاقة بين بعض الحضارات ولاسيما الغربية والإسلامية.

وثانيهما: التأسيس لفكرة قبول الآخر المختلف في إطار التسامح واللين واللاعنف في التعامل معه على أساس رفض الصراع كلغة تعاملية من خلال ترويج وإلغاء أسلوب التعصب والنموذج الفكري المطلق الواحد الحق المنزل الذي لا غبار عليه ولا خلل يشوبه، وذلك عبر منهج تعارف الحضارات الذي يتضمن من طرف قبول الآخر ومعرفته ومن طرف آخر الاعتراف به والسعي إلى شراكته في الوجود والفكر وإثراء ما يمتاز به بالإضافة إلى مميزات كينونتنا وهويتنا وبذلك أغناء للتنوع الحضاري والبشري عموماً، وحينها يتوجب علينا تفعيل التسامح في أسلوب التعامل،

---

70 السيد، رضوان، التعدد والتسامح والاعتراف - نظرة في الثوابت والفهم والتجربة التأريخية، مجلة التسامح، تصدر عن وزارة الاوقاف والشؤون الدينية في سلطنة عمان، العدد 12، 2004، ص147.

71 المصدر السابق والصفحة.

72 المصدر السابق والصفحة.

فتكون نقطتي أو محوريّ التسامح في قراءة الماضي واستشراف المستقبل، من خلال البدء من حاضرنا لتبني رؤية ونظرة التعارف والاعتراف بالآخر الحضاري لتصحيح المسارات المبتنية على **المتخيل** عن الآخر وللتنبؤ بما هو أفضل من خلال التأسيس له من حاضرنا.

التعايش بين المذاهب الدينية
في الجزائر العثمانية

مخفي مختار*

مقدمة

عرفت الجزائر منذ الفتوحات الإسلامية، حقباً وعهوداً مختلفة، أبرزها العهد العثماني الذي دام أزيد من ثلاثة قرون 924/ 1246هـ الموافق1518/ 1830م، كانت الجزائر قبلة للمذاهب الدينية المتعددة، فكان المذهب المالكي مذهب أغلبية السكان، والمذهب الحنفي الذي تم العمل به خلال حكم الأغالبة والحكم العثماني، والمذهب الإباضي من خلال الدولة الرستمية، الأمر الذي أدى إلى تنوع المذاهب، وتعدد الأحكام الشرعية، والفتاوى.

لم تكن الفتوى في الجزائر لم تكن وليدة المرحلة العثمانية 1518م-1830م فحسب، بل كانت متجذرة في هذه المنطقة منذ الفتح الإسلامي لها، فقد أدرك العثمانيون أثر الفتوى في حياة السكان عندما حرصوا على معرفة رأي علماء الشرع في القضايا اليومية والمستجدة، وحافظوا على هذا التوجه من خلال فتح تعددية الفتوى وتخصيص لكل مذهب قائم على الفتوى، مع مراعاة التوجه المذهبي للسكان، ونقصد بذلك المذهب

(*) كلية آداب ولغات وعلوم الإنسانية بجامعة معسكر، الجزائر.

المالكي، ثم يليه المذهب الإباضي، هذا الإنفتاح تجلى من خلال التعدد المذهبي للفتوى، حيث أضيف للمذهبين السابقين المذهب الحنفي كونه المذهب الرسمي للخلافة العثمانية، ولذلك كان الإفتاء وفق أحكام المذاهب الثلاثة، مع ترك الحرية للفرد في اختيار من الافتاء، حتى أن بعض الجزائريين المالكيين في كثير من الأحيان كانوا يقومون بوقف ممتلكاتهم بمقتضى أحكام المذهب الحنفي هذا من جهة، ومن جهة أخرى يقدمون المفتي الحنفي على المفتي المالكي.

وسنحاول من خلال هذا الموضوع أن نعالج الإشكالية من خلال طرح مجموعة من الأسئلة:

ما هي المذاهب الدينية التي عرفتها الجزائر في مراحلها التاريخية قبل وخلال الحكم العثماني؟ وأي من هذه المذاهب فرض نفسه على الجزائريين؟ وهل كان للسلطة السياسية دور اتجاه هذه المذاهب؟ وكيف كانت العلاقة بين الإفتاء المالكي والإفتاء الحنفي؟ وما موقف السلطة السياسية منها؟ وهل هذه السلطة اعتمدت في تثبيت نفوذها والحفاظ عليه في الجزائر على الإفتاء المالكي أم على الإفتاء الحنفي؟ هل كانت هناك تعددية مذهبية وتعايش بين المذهبين الحنفي والاباضي؟

1 - المذهب المالكي في المغرب الأوسط:

شكل المغرب الإسلامي بيئة لتعدد المذاهب الدينية، وقد وجد المذهب المالكي[1] في المغرب الإسلامي أتباعا ومعتقدين آمنوا وتمسكوا

1 للإمام مالك، هو أبو عبدالله مالك بن أنس بن أبي عامر، ولد سنة 93هـ/ 711م، تربى ونشأ في بيئة علمية عريقة، كان جده من كبار علماء التابعين، أبو أنس من رواة الحديث، أقبل على العلم وهو صغير السن، عانى وصابر وبذل كل ما لديه طلبا للعلم، من أهم مؤلفاته الموطأ، توفي يوم الأحد سنة 179هـ/ 795م، ولقد أثنى العلماء عليه كثيرا، انظر، محمد أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية، دار الفكر العربي، القاهرة، د. ت، ص366-392، محمد المختار محمد المامي، المذهب المالكي، ط1، مركز زايد للتراث والتاريخ، الإمارات العربية المتحدة، 2002، ص-ص28-36. عصام الدين عبد الرؤوف =

به، لتتحول المنطقة إلى المذهب مالكية بإمتياز بفضل طالبي العلم والحجاج المغاربة الذين تتلمذوا على يد مالك[2].

وتشير المصادر وكتب التراجم إلى أن أول عالم أدخل المذهب المالكي إلى إفريقية -تونس-والمغرب الأوسط والمغرب الأقصى هو العالم القيرواني "عبد الله فروغ" الذي شهد له الإمام مالك بالعلم فقال: «هذا فقيه أهل المغرب»[3]، ثم يضاف إليه الفقيه "عبد الله بن غانم الذي تواصل على يده دخول المذهب المالكي إلى جانب علماء وفقهاء أجلاء منهم "علي بن زياد" و"عبد الرحمان بن أشرس" و"الإمام سحنون" هذا الأخير اعتمد المذهب المالكي ومنع الإفتاء من غيره، كما يعتبر "ابن زيد القيرواني، الناشر الحقيقي للمذهب المالكي بين عامة الناس بتكوينه العديد من طلاب العلم، مواجها المذهب الشيعي، إضافة إلى "أبي جعفر أحمد بن نصر الدواوي" (ت: 402هـ/ 1012م) بنشر المذهب المالكي بمدن المسيلة وتنس وتلمسان مما أسهم في وضع ركائز متينة للمذهب المالكي في المغرب الأوسط، مقابل ضعف تواجده بتيهرت الرستمية[4].

ورغم انتشار المالكية الواسع في المغرب الإسلامي فقد واجهتها مشاكل من قبل الدولة الفاطمية التي كانت تنشر المذهب الشيعي بالمنطقة نفسها[5]، غير أنها لم تتمكن من الوصول إلى عقول الناس وكسب ميولهم

= الفقي، تاريخ المغرب والأندلس، المطبعة التجارية الحديثة، القاهرة، 1990، محمد عز الدين الغرياني، المذهب المالكي، جمعية الدعوة الإسلامية العالمية، طرابلس، ليبيا 2010، ص9-15.

2 حسن علي حسن، الحضارة الإسلامية في المغرب والأندلس، ط1، مكتبة الخانجي، مصر، 1980، ص463.

3 سبع قادة، المذهب المالكي بالمغرب الأوسط حتى منتصف القرن الخامس الهجري / 11م، رسالة ماجستير، كلية العلوم الإنسانية والحضارة الإسلامية، جامعة وهران، 2003-2004، ص26.

4 علاوة عمارة، دارسات في التاريخ الوسيط للجزائر والغرب الإسلامي، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 2008، ص133، 134.
Rozet et Carette, l'Algerie, Firmin didot Frères, paris, 1850, p 236.

5 محمود السيد، تاريخ دول المغرب العربي، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، 2006، ص151.

نحو التعاليم الشيعية رغم الإمكانيات والوسائل الموظفة. وساعد تحول الفاطميين إلى القاهرة في القرن الرابع الهجري / 10م إلى فسح المجال أمام الفقهاء السنة بتدريس الفقه المالكي بكل حرية[6]. لكن ما هي العوامل التي جعلت السكان أكثر إقبالا على المذهب المالكي مقارنة ببقية المذاهب الدينية فارضا نفسه كمذهب تشريع في مختلف نواحي الحياة رغم أنه لم يكن السباق زمنيا في المنطقة

عوامل إنتشار المذهب المالكي:

لقد حقق المذهب المالكي انتشارا واسعا بعد وفاة مؤسسه الإمام مالك ويعود ذلك إلى مجموعة من الأسباب نلخصها بما يأتي:

أ) إنتماء الإمام مالك إلى مدينة رسول الله ﷺ وهي مركز الإسلام وعاصمته آنذاك، ونسبه الشريف جعل علماء المغرب الإسلامي يقدرونه ويجلونه، لكونه أعلم القوم[7]، وأقربهم إلى الشريعة، فكان بذلك قدوة وفقيها وإماما[8]، فبقي المذهب صافيا ونقيا، فترعرع المغاربة في هذا الفضاء الرافض لكل تأويل أو تفسير في غير مكانه معتبرين ذلك خروجا عن تعاليم الإسلام الحقة[9]. وقد رحل أكثر من ثلاثين طالب علم من إفريقيا إلى المدينة المنورة للأخذ من إمامها مالك بن أنس[10]، كما قصده طلبة العلم من كل فج عميق[11].

---

6 شوقي ضيف، عصر الدول والإمارات، ط1، دار المعارف، القاهرة، 1995، ص69.

7 ذير حمادو، المذهب المالكي في الغرب الإسلامي، دار الفجر للطباعة والنشر، قسنطينة، 2008، ص463. محمد عزالدين الغرياني، المذهب المالكي، جمعية الدعوة الإسلامية العالمية، طرابلس، ليبيا، 2010. ص، ص. 28، 27

8 الغرياني، المرجع نفسه، ص34.

9 حمادو، المرجع السابق، ص. 46. إسماعيل سامعي، دور المذهب الحنفي في الحياة الإجتماعية والثقافية في بلاد المغرب الإسلامي من القرن (2-5هـ/ 8-11م)، دار الهدى، عين مليلة، الجزائر2006، ، ص25.

10 محمد حسن شرحبيلي، تطور المذهب المالكي في الغرب الإسلامي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب الأقصى، 2000، ص43.

11 الغرياني، المرجع السابق، ص38.

ب) طول عمر الإمام مالك اذ عمّر حوالي 86 سنة- قضى معظمها في الإفتاء، والتشريع، والتعليم، والإرشاد خدمة للمجتمع، فطول العمر زاد من عدد تلاميذه الذين أحسنوا نشر مذهبه[12] وهذا بخلاف أبي حنيفة الذي لم يتعد عمره السبعين، فذاع خبره في جميع الأصقاع والأمصار الإسلامية.

ج) التشابه بين بيئة أهل الحجاز وأهل المغرب من حيث البساط والبداوة وبعدها عن التعقيد والترف والملذات وميلها إلى الخشونة والقسوة إلى حد كبير، فأحبوا بذلك الإمام مالك وتعصبوا لمذهبه ودفعوا عنه بالنفس والنفيس[13].

د) المضايقات التي واجهها الفقهاء المالكية من قبل السلطة السياسية المتمثلة في الدولة الأغلبية ذات المذهب الحنفي التي سهلت عمل الفقهاء الأحناف، مقابل تضييق الخناق على المالكية والتنكيل بهم، الأمر الذي دفع فئات المجتمع إلى أن تميل إلى المذهب المالكي[14]؛ في حين اسهمت الدولة الحمادية في توفير الغطاء السياسي والديني في نشر المذهب المالكي.

هـ) المشاكل التي واجهها سكان المغرب الأوسط من طائفة الخوارج، جعلهم يبحثون عن إيجاد مذهب سني بديل له، فوجدوا ذلك في المذهب المالكي الذي أفتى صاحبه بضرورة توبة الخوارج ومقاتلتهم في حالة رفضهم، مما دفع السكان المغاربة لمقاومة ألأفكار الخوارج[15].

لهذه الأسباب مجتمعة انتشر المذهب المالكي في المغرب الأوسط متجاوزا رقعته الجغرافية الأصلية - المدينة المنورة-.

---

12 نذير حمادو، المرجع السابق، ص20-21.

13 المرجع نفسه، ص32. علي حسن، المرجع السابق، ص463-464.

14 نذير حمادو، المرجع نفسه، ص38-39.

15 المرجع نفسه، ص، ص. 45، 44 علي حسن، المرجع السابق، ص463.

واستمر تواجد المذهب المالكي بين فئات المجتمع الجزائري أيام الحكم العثماني للجزائر- رغم أن المذهب الرسمي للعثمانيين كان المذهب الحنفي، من خلال وجود المفتي والقاضي المالكيين، حيث تكفلا بدراسة ومعالجة قضايا السكان الجزائريين[16]، يتواجدان كعضوين بارزين في المجلس العلمي[17]، «ونظرا لرصيد المذهب المالكي عند السكان بقي المذهب محتفظا بمكانته وبالصرف المطلق في ربع أحباسه»[18].

وتجلى حضوره كذلك من خلال عدد المساجد المالكية، فهناك ما يزيد عن 89 مسجداً مالكياً في مدينة الجزائر، ومصادر أخرى تشير إلى أنها قد فاقت 92 مسجدا، وفي مقدمتها الجامع الكبير.

2 - المذهب الحنفي في المغرب الأوسط:

يعود انتقال المذهب الحنفي إلى المغرب الإسلامي، إلى الجاليات العراقية التي سيكون لها دور فاعل ونشيط في الحركة الفكرية والاجتماعية بالمنطقة[19]. وينقل الرحمان الجيلالي عن عياض أن مذهب أبي حنيفة ظهر في افريقية: «... ظهر مذهب أبي حنيفة بإفريقية ظهورا كثيرا إلى قرب أربعمائة سنة فانقطع منها، ودخل منه شيء إلى ما ورائها من المغرب، قريبا من جزيرة الأندلس وبمدينة فاس ولم يزل أهل تهودة- بحوز بسكرة- على مذهب أهل العراق إلى أواسط القرن الخامس الهجري»[20].

في النصف الثاني من القرن 2هـ/ 8م انتقل الفقه المذهبي نحو

---

16 ناصر سعيدوني والمهدي بوعبدلي، الجزائر في التاريخ، العهد العثماني، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1984، ص22. انظر، جون ب وولف، الجزائر وأوربا، ترجمة وتعليق سعد الله، المؤسسة. و. ك، الجزائر، 1986، ص118.

17 المرجع نفسه، ص24.

18 المرجع نفسه، ص126.

19 سامعي، المرجع السابق، ص102-103.

20 عبد الرحمن ابن محمد الجيلالي، تاريخ الجزائر العام، ج3، ط7، د. م. ج، الجزائر، 1994، ص511.

المنطقة، بواسطة المغاربة الذين اتجهوا إلى منطقة الشرق العربي طلبا للعلم ثم العودة إلى بلدانهم، ومن جهة أخرى بفعل القادمين من أصحاب المذاهب المشارقة[21]، فقد شهدت منطقة المغرب بروز المذهب الحنفي ليظهر بعده المذهب المالكي في القيروان والأندلس[22].

واستمر تواجد المذهب الحنفي بين سكان المنطقة حتى في عهد دولة الأغالبة[23]، فقد تبنوا سياسة تعيين قضاة من فقهاء الأحناف حتى نهاية القرن الثالث الهجري/ 9م[24]، حيث «انتشرت الرؤية الحنفية في الفقه بالقيروان وبواحات بنطيوس ببلاد الزاب»[25]، وتوغل الأحناف حتى خارج المناطق التي كانت خارج نطاق نفوذ الخلافة العباسية وإمارة الأغالبة، وهذا بتيهرت الرستمية[26].

لكن المذهب الحنفي شهد تراجعا وانحسارا بعد سقوط الدولة

21 إسماعيل سامعي، دور المذهب الحنفي في الحياة الإجتماعية والثقافية في بلاد المغرب الإسلامي من القرن (2-5هـ/ 8-11م)، دار الهدى، عين مليلة، الجزائر. 2006، ص153.

22 محمد مبارك الميلي، تاريخ الجزائر في القديم والحديث، ج2، تقديم محمد الميلي، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، د. ت. ص168.

23 الدولة الأغلبية، 800م-909م، كانت تابعة للخلافة العباسية إسميا ومستقلة فعليا، طلبت الرعية من إبراهيم بن الأغلب أن يتولى الحكم بالقيروان خلفا لمحمد بن مقاتل العكي المرفوض من قبلها، فنصبه الخليفة العباسي هارون الرشيد على ولاية إفريقية وجعل حكمها وراثيا في عائلته مقابل خراج سنوي تدفعه الإمارة للخليفة العباسي ومقداره، 40 ألف دينار، كان رئيسا للحكومة أو "الآمر" صاحب النفوذ الأعلى على المملكة، يساعده وزيران لتسيير مصالح الدولة في أربعة ميادين، البحرية، الحربية، المالية، البريد، تعاقب عليها إحدى عشرة أميرا، أولهم إبراهيم بن الأغلب وآخرهم زيادة الله الثالث (903م-909م)، فتحت المملكة جزيرة صقلية 840م، ومالطة871م وغيرها من الأماكن، دخلت في صراعات واضطرابات حول السلطة، وثورات الأهالي ضد جور وتعسف الولاة، أسقط هذه المملكة أبو عبد الله الشيعي سنة 909م. انظر، صالح فركوس، تاريخ الجزائر، دار العلوم للنشر والتوزيع، عنابة، 2005، ص86-87. محمود السيد، تاريخ دول المغرب العربي، المرجع السابق، ص150.

24 شوقي ضيف، عصر الدول والإمارات، ط1، دار المعارف، القاهرة، . 1995، ص69.

25 علاوة عمارة، المرجع السابق، ص129.

26 سامعي، المرجع السابق، ص153.

الأغلبية بإفريقية -تونس-، وهذا بسبب الانتشار الواسع للمذهب المالكي، خاصة في عهد الدولة الحمادية، ورسمية المذهب الحنفي الذي جعله لا يحظى بالقبول الواسع في الوسط السكاني، إضافة إلى تقرب بعض رجال الحنفية من الشيعة والذي زاد من تعميق الشرخ بينهم وبين السكان.

فانهار البناء الفقهي الحنفي ولم يبق من أتباعه في نهاية القرن 5هـ/ 11م إلا أهل تهودة (سيدي عقبة)[27]، بسبب ضعف بعض رجالها وضيق أفقهم اذ جعلهم يغالون ويظلمون الناس[28]، مما فتح المجال أمام المذهب المالكي الذي أصبح المذهب الإسلامي الغالب إتباعا من قبل السكان.

استرجع المذهب الحنفي مكانته في الجزائر خلال مدة الحكم العثماني، ورأى العثمانيون في هذا المذهب أنه نظام قانوني شامل كامل ثابت، حيث حاز الفقه الحنفي هذه المكانة بظهور كتابين فقهيين هما «الدرر» و«ملتقى الأبحر»، اللذين جمعا وصنفا كل آراء وفتاوى فقهاء الحنفية السابقين خلال القرنين 15م و16م[29].

ولتوسيع أفق المذهب الحنفي، فقد تم إشراك القاضي المالكي مع القاضي الحنفي[30]، وأصبح تنفيذ الحكم متوقفا على مصادقة القاضي الحنفي، وظهور مجموعة كبيرة من فقهائه ومدرسيه، وتعيين القاضي من أسر حنفية توارثت هذا المذهب في الجزائر[31]، وبهذا فقد فرض المذهب الحنفي نفسه في الجزائر من خلال الوقف، وهذا «بجواز انتفاع الموقوف وعقبه بما حبسه من وقف... المنصوص عليهم في وثيقة الحبس»[32].

---

27 سامعي، المرجع نفسه، ص129.

28 المرجع نفسه، ص249-250.

29 Rozet et Carette, L'Algerie, Firmin didot frères, paris, 1850, p237.

30 الذي كان يأتي في بداية الأمر من اسطنبول.

31 شوقي ضيف، المرجع السابق، ص71. انظر، مصطفى أحمد بن حموش، فقه العمران الإسلامي، دار التراث للدراسات الإسلامية، دبي، 2002، ص22، 24.

32 سعيدوني، دراسات وأبحاث في تاريخ الجزائر، العهد العثماني، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1986، ص150.

عوامل إنتشار المذهب الحنفي:

أ) انتشر المذهب الحنفي بفضل السلطة السياسية المتمثلة في المناطق التي خضعت للخلافة العباسية، والعثمانية فقامت الخلافتان بدور كبير في توسيع المجال الجغرافي لهذا المذهب، وهذا بتنفيذ الأحكام والتشريعات الفقهية وفق مذهب الدولة الرسمي[33].

ب) كثرة التلاميذ والأتباع الذين تكونوا وتخرجوا على يد الإمام أبي حنيفة، ودورهم في نشر آرائه وفقهه[34]، ومنهم "أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم" "ابن حبيب الأنصاري الكوفي" وأبو عبد الله محمد بن الحسن الشيباني[35]، وقد تتلمذ "أسد بن عبد الله" على "يد محمد بن الحسن"، فعلمه كل صنوف الفقه، وبعودته إلى المغرب تخرج عليه خلق كثير، فشاع المذهب في المغرب[36].

ج) مكانة أبي حنيفة الذي كان رجلا عظيما حتى استحق لقب«الإمام الأعظم»، عرف بأخلاقه وعلمه وتفكيره في أكثر من جانب، فكان فذا في تحصيله وتدريسه للعلم، وبرع في تفكيره واستنباطه، وتميز بأخلاق فاضلة، وانتزع لنفسه مكانة عالية في مجتمعه، واستمر أبو حنيفة رافضا تولي المناصب[37]، وهذه الملامح أكسبته حب الناس والإقبال على تعلم فقهه.

د) دور المهاجرين المشارقة من أصحاب المذهب الحنفي وغيره من المذاهب الإسلامية نحو بلاد المغرب الإسلامي منذ الفتح، اذ تولوا مهام

---

33 محمد أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية، دار الفكر العربي، القاهرة، د. ت. ، ص365. سامعي، المرجع السابق، ص68.

34 المرجع نفسه، ص364.

35 أحمد الشرباصي، الأئمة الأربعة، دار الهلال، د. ت. ، ص27-28.

36 أحمد تيمور باشا، المذاهب الفقهية الأربعة، تقديم محمد أبو زهرة، ط1، دار القادري، بيروت، 1990، ص53-54.

37 عبد الرحمان الشرقاوي، الأئمة التسعة، ط1، دار الشرق. 1991، ، ص-ص 68- 70.

التدريس والإفتاء، والتجارة، وهذا الاحتكاك بعامة الناس ساهم على انتشار المذهب الحنفي[38].

هـ) إرسال البعثات الطلابية إلى بغداد أيام حكم الأغالبة، إلى جانب انتقاء أكفأ ما يوجد في بغداد من علماء، وشراء الكتب.

3 - المذهب الإباضي في المغرب الأوسط:

أول شخصية إباضية قدمت إلى المغرب الإسلامي هو "سلمة بن سعد الحضرمي"، رغم أن المصادر لا تشير إلى زمن وصوله ومدة مكوثه، ومن المرجح أنه جاء إلى المغرب ما بعد سنة 95هـ/ 713م و110هـ/ 728م، وهي السنة التي أصبح فيها أبو عبيدة إماما للإباضية؛ واستقر "سلمة بن سعد" في «جبل نفوسة في منطقة طرابلس وأخذ يدعو لمذهبه بين قبائل هوارة البربرية التي كانت تسكن تلك المنطقة، وقد استطاع... إقناع بعض مؤيديه المتحمسين للمذهب بالذهاب إلى البصرة للتفقه بأصول الدعوة الإباضية... »[39].

و فتح الباب أمام دعاة المذهب الإباضي لتوافد على المغرب لنشر دعوتهم منهم "عبد الرحمن بن رستم" و"أبو داود القبلي النفزاوي"، و"رستم الفارسي"، و"عاصم السدراتي"...، لتقام دولة إباضية في محرم سنة 140هـ/ 757م بعد مبايعة "أبي الخطاب عبد الأعلى بن السمح" بالإمامة في «صياد» غربي طرابلس. بعدها اختار أبو الخطاب عبد الرحمن بن رستم رفيقه في العلم قاضيا في طرابلس[40].

---

38 سامعي، المرجع السابق، ص68-69.

39 الفقي، المرجع السابق، ص148-149.

40 السيد عبد العزيز سالم، تاريخ المغرب في العصر الإسلامي، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، 2006، ص، ص449، 450. انظر، محمود إسماعيل عبد الرازق، الخوارج في بلاد المغرب حتى منتصف القرن4هـ، ط2، دار الثقافة، الدار البيضاء، المغرب، 1985، ص145. محمد عيسى الحريري، الدولة الرستمية بالمغرب الإسلامي، ط3، دار القلم للنشر والتوزيع، الكويت، 1987، ص80-81.

تكونت دولة إباضية ذات مجال جغرافي واسع شملت ليبيا وتونس وشرق الجزائر[41]، بعد أن استطاع عبد الرحمان الإستيلاء على مدينة طرابلس، ثم جزيرة جربة، والقيروان، الأمر الذي دفع الدولة العباسية - الوالي العباسي -محمد بن الأشعث الخزاعي- إلى محاربتها وتصدى للحركة الإباضية الناشئة سنة 144هـ/ 761م، وقتل الإمام الإباضي أبو الخطاب "المعافري"[42].

هذا ما دفع عبد الرحمن بن رستم إلى التوجه نحو المغرب الأوسط مستعينا بالقبائل الإباضية من مطمامة وهوارة ولواتة وزواغة[43] بمنطقة الزاب، بعد ثورة سكان القيروان على الإباضية، وبدأ شيوخ وعلماء الإباضية يتوافدون إليه من كل مناطق المغرب[44]. وبدأ في تنظيم صفوف الإباضية ونشر تعاليمها في المغرب الأوسط كله.

واتفق كبار وأعيان القبائل الإباضية على مبايعة "عبد الرحمان بن رستم" إماما لهم في سنة 160هـ/ 776م مع الشروع في بناء "تيهرت" كمقر لدولتهم، والتي أصبحت من أهم مراكز للنشاط الإباضي في شمال إفريقيا[45]، وانتهت الدولة الإباضية على يد "أبي عبد الله الشيعي الفاطمي" سنة 296هـ/ 909م، فاتجه الإباضيون نحو منطقة الزاب، وغرداية وورجلان، وواحات ببسكرة والأغواط[46]، وبذلك حقق المذهب قاعدة شعبية وجمهورا واسعا من المؤيدين، ورقعة جغرافية، جعلته ضمن

41 عدون جهلان، الفكر السياسي عند الإباضية من خلال آراء الشيخ محمد بن يوسف أطفيش، مكتبة الضامري للنشر والتوزيع، السيب، ص25 .
E. Masqueray, Formation des cités, éditeur Ernest Leroux, paris, 1886, p186

42 الفقي، المرجع السابق، ص149.

43 الحريري، المرجع السابق، ص91.

44 إسماعيل عبد الرزاق، المرجع السابق، ص146. M. masqueray, op. cit, p188.

45 جهلان، المرجع السابق، ص25. انظر: René Basset et Ernest Leroux, op. cit, p43

46 شوقي ضيف، المرجع السابق، ص30.
Louis rinn, marabouts et khouans, adalphe, Jourdan, Alger, 1984, p143. Rozet et Carette, op. cit, p237. .

المذاهب الإسلامية المهمة في المغرب الأوسط نتيجة مجموعة من العوامل.

عوامل انتشار المذهب الإباضي

أ) بُعْد المغرب الإسلامي عن مركز الخلافة الأموية، مما جعل دعاته يشعرون بالأمان عن مضايقات السلطة، إضافة إلى استعداد بيئة المغرب البكر لتقبل الأفكار الجديدة لأي مذهب إسلامي بسبب حداثة سكانه بالإسلام، والمنطقة بها تعددية مذهبية- المالكي والحنفي- وعدم استقرار السلطة فيه[47].

ب) دور دعاة المذهب وتلاميذته في نشر تعاليمه، إذ استطاعوا إعلان إمامة الظهور بمبايعة "أبي الخطاب" إماما عليهم سنة 140هـ/ 757م، ونجحوا في سيطرة على طرابلس، ومعظم بلاد المغرب الأدنى[48].

ج) دور "عبد الرحمن بن رستم" وبعض الأئمة المذهب، في إقامة الدولة الإباضية على أسس مبادئ الإباضية، فجعلها ديمقراطية، فالإمام ينصب على أساس شوري[49]. جعلت الكثير من الناس ينخرطون في صفوفها معلقين عليها آمالاً تفاؤلية، فزاد عدد منخرطيها.

د) ظهور الدولة الرستمية حيث «أرست قواعدها، ورسخت دعائمها، وتوطدت أركانها، وامتدت جذورها، وأصبحت قادرة على الدفاع عن نفسها، بعد أن نظم مؤسسوها صفوفهم، وأذابوا مشاكلهم»[50].

---

47 الحريري، المرجع السابق، ص80.

48 الفقي، المرجع السابق، ص147.

49 «ستة من وجوه القوم ورؤساء القبائل على نحو ما صنع عمر بن الخطاب واشترط في الإمام أن يكون عادلا.... عالما بالإسلام وتعاليمه.... ويبايع الإمام بيعة عامة بعد انتخاب الشورى له، ويستشير في الأمور المهمة "الشراة"، وهم عظماء المذهب الإباضي وعلماؤه، كما يستشير في الأمور العامة سادة القوم والقبائل....» شوقي ضيف، المرجع السابق، ص30.

50 عبد العزيز سالم، المرجع السابق، ص459.

رغم أن المذهب الحنفي كان المذهب الرسمي للسلطة العثمانية، ومصدراً لتشريعهم الديني والقضائي لكنهم لم يفرضوه بالقوة على السكان كما فعل العباسيون والأمويون في فرض المذهب المالكي، فافسحت المجال أمام سكان الجزائر في اختيار المذهب، وأسست مؤسسات قضائية مشتركة، وأخرى مستقلة لكل مذهب، تقوم على أساس الإجماع والمناظرة مثلما هو الحال في المجلس العلمي.

رغم تراجع المذهب المالكي من حيث الحظوة والصدارة، على مستوى هرم السلطة، وعلى مستوى الحياة الفقهية والقضائية، إلا أنه نشأ نوع من التعايش بين المذهبين بسبب الاتفاق المبدئي بين حكام الجزائر العثمانيين وعلماء وشيوخ البلد منذ أول أيام الفتح للجزائر، إضافة إلى تقاسم المهام بين المذهبين في إدارة شؤون الناس حكما ومحكومين[51].

لذلك احتفظت الجزائر بفقهائها وعلمائها المالكيين، فقد خول "حسن بن خير الدين"، العالم والإمام "محمد بن علي الخروبي"[52]

51 أحمد مصطفى بن حموش، المدينة والسلطة في الإسلام، نموذج الجزائر في العهد العثماني، ط1، دار البشائر، دمشق، 1999، ص، ص81، 82. مصطفى أحمد بن حموش، فقه العمران الإسلامي من خلال الأرشيف العثماني الجزائري، دار التراث للدراسات الإسلامية، دبي، 2002، ص24.

52 محمد بن علي الخروبي، من أعلام الجزائر، أصله من طرابلس الغرب من بيت له صيت في العلم، ولد بقرية، قرقاش أو قارة قوش، تعلم هناك ثم انتقل إلى مدينة الجزائر، فأقام بها حتى وفاته، كان عالما متمكنا من علوم الشريعة والتصوف، وفي معرفة أحوال الدول والمماليك، تمت إيفادته إلى المغرب الأقصى لتسوية الحدود في سنة 959هـ/ 1551م، 961هـ/ 1553م، له عدة تآليف، تفسير القرآن الكريم، كتاب، مزيل اللبس عن آداب وأسرار القواعد الخمس، توفي بمدينة الجزائر سنة 963هـ/ 1555م/ أنظر، عبد الرحمن بن محمد الجيلالي، المرجع السابق، الجزء 3، ص، ص107، 108. سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، المرجع السابق، ج1، ص504-507، سعد الله، أبحاث وآراء في تاريخ الجزائر، ط1، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1990، ج3، ص197. نور الدين عبد القادر، صفحات في تاريخ مدينة الجزائر، كلية الآداب الجزائرية 1995، ص53-54. الحفناوي، المرجع السابق، ج2، ص337-339.

الرئاسة الدينية في الجامع الأعظم عندما أصبحت مدينة الجزائر عاصمة الإيالة، كما عين العثمانيون العالم والفقيه الشيخ عبد الكريم الفكون (الجد) شيخ الإسلام بقسنطينة، وورثوا ذلك لأبنائه وأحفاده، طيلة مدة حكمهم في الجزائر[53].

تنوع الافتاء

كان العثمانيون من أهل السنة، قد جعلوا الفتوى على مذهبين: المذهب الحنفي[54]، والمذهب المالكي[55]، ولقبوا المفتي الحنفي "بشيخ الإسلام"[56] الذي يتم تعيينه رفقة القاضي الحنفي من استانبول[57]، ليشرف على مختلف الجوانب الدينية في الإيالة[58]، لمدة معينة تقدر بثلاث سنوات، ويقول "ابن المفتي" عن تولي العثمانيين الفتوى في إيالة الجزائر وفق المذهب الحنفي: «اعلم أنّه كانت هذه الجزائر في أيام العرب

53 سعيدوني والبوعبدلي، الجزائر في التاريخ، المرجع السابق، ص137-138.

54 ينتسب المذهب الحنفي لإمامه أبي حنيفة أول الأئمة الأربعة، فقد عايش جانبا كبيرا من عهد الدولة الأموية، وعهدا من الدولة العباسية، أخذ العلم على أئمة أهل بيت رسول الله ﷺ، وهم الإمام زين العابدين، بمحمد الباقر، جعفر الصادق، وأخير الحسن العسكري، ومن شيوخ آخرين بلغوا أربعة آلاف شيخ. فرض نفسه كمذهب يمتلك رصيدا وتراثا علميا ودينيا ضخما، يواجه بها استفسارات وتساؤلات العصر. أنظر الشكعة مصطفى، الأئمة الأربعة، ط3، دار الكتاب المصري، القاهرة، 1991، ص10. الشرقاوي عبد الرحمن، الأئمة التسعة، ط1، دار الشرق، 1991، ص56.

55 أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي من القرن العاشر إلى الرابع عشر الهجري (16-20م)، المؤسسة الوطنية للكتاب، ط2، الجزائر، .1985، ج1، ص399.

56 المرجع نفسه، ص399- . حمدان بن عثمان خوجة، المرآة، تقديم وتحقيق وتعريب، محمد الطاهر الزبيري، ط2، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الرغاية-الجزائر، 2006، ص129.

57 محمد بوشنافي، القضاء والقضاة في الجزائر خلال العهد العثماني (16م-19م)، رسالة دكتوراه، جامعة وهران، 2008، ص131.

58 المرجع نفسه، ص32- . يسمينة زقاوي، "نظام القضاء في الجزائر على عهد الدايات"، رسالة ماجستير، جامعة وهران، 2005، ص81.

علماؤها مالكية، ولماّ دخل التُّرك بدأ ظهور الصّفطالار[59] من العجم، مصاحبين للباشَالار، وبدأ ظهور علم الحنفية على لسان أولئك المذكورين، وتوصّل البعض من أولاد الترك إلى الإمامة، والخطابة، وخطة الفتوى»[60]. ولقد حظي المفتي بمكانة هامة في إيالة الجزائر، حتى أنه لقب بأفنديا، وهذا ما أشار إليه "حمدان خوجة في مرآته بقوله: «لقب أفندي يحظى به فقط ثلاثة موظفين الداي والمقطجي والمفتي الحنفي وعلى الرغم من أن رتبة الخزناجي مساوية لدرجات هؤلاء الأشخاص الثلاثة، فإنه لا يتمتع بهذا اللقب، وعندما يحضر أحد هذه الشخصيات الأربع يتحتم الوقوف على جميع القادة العسكريين، الذين يكونون في الديوان»[61].

ومع نهاية مدة خدمتهم ينتقلون إلى وظائف أخرى منها الخطابة أو إدارة مؤسسة الخيرات، كما حصل مع المفتي الحنفي "مسلم أفندي" الذي اشتغل بالجمارك كما اشتغل ابنه محمد- الذي تولى الإفتاء بعده- في سبل الخيرات وهي مؤسسة تابعة للأوقاف بعد أن يستقر في الجزائر[62]، إلا أن تعيينه من استانبول لم يستمر طويلا، ففي المدة الأخيرة من الحكم العثماني بالجزائر العثمانية حيث أصبحا يعينان من قبل "باشا" الجزائر نفسه[63].

فيما يتعلق بتاريخ بداية تعيين المفتي من داخل الجزائر يقول الدكتور محمد بوشنافي في أطروحاته: «يمكننا أن نحدد معلمين تاريخيين لهذا التغيير، فإما أن يكون مع نهاية عهد الباشوات الثلاثين عام1659م باعتبار

---

59 الصفطالار، هي جمع مفردة صوفتة وهي تعني الطالب الذي يدرس في الجامع الفقه والنحو والمنطق.

60 ابن المفتي رجب شاوش، تقييدات ابن المفتي في تاريخ باشوات الجزائر وعلمائها، تحقيق، فارس كعوان، ط1، بيت الحكمة للنشر والتوزيع، الجزائر، 2009، ص86.

61 حمدان بن عثمان خوجة، المصدر السابق، ص91.

62 ابن المفتي، المصدر السابق، ص28.
Devoulx (A), Les édifices religieux de l'ancien Alger, Bastide, Alger, 1870, p14.

63 Ibid, p77. - Devoulx Albert, Tachriffat, Recueil de notes historique sur l'administration de l'ancienne régence d'Alger p77.

أن المفتي الحنفي كان يرافق الباشا عند قدومه إلى الجزائر، أو ربما سنة1711م لما قام الداي علي شاوش (1710-1718م) بطرد الباشا الذي كان يبعثه السلطان لمراقبة الداي»[64].

وتم تفضيل المفتي الحنفي على المفتي الملكي في الحظوة والرأي والإعتبار[65]، وذلك لكون طائفة العثمانيين والأتراك تنتسب إلى المذهب الحنفي[66]، وأصبح المسؤول المطلق على الأمور الدينية[67]، ومترجما للشريعة من خلال إصدار الفتوى. وبدأ تعيين المفتي من أحناف الجزائر - بمعنى العثمانيون المولدون في الجزئر- إذ يذكر ابن المفتي أنّ والده "حسين بن رجب" أول مفتي من أبناء الجزائر الكراغلة عام1102هـ/ 1690م[68].

ونظرا لأهمية منصب المفتي مقارنة بالوظائف الدينية الأخرى، اشترط في أصحابه مجموعة من الشروط التي حددها الشرع الإسلامي، التي «تحتاج إلى درجة عالية من العلم والتعمق في مسائل الفقه ومعرفة قوية للقرآن وعلومه وعلوم الحديث والقياس... كما تتطلب قوة الشخصية والنزاهة والصلاح والشجاعة في الرأي والثبات على قول الحق، وكانت شهرة العالم بين الناس في هذه الأمور من بين عوامل ترشيحه لهذه الوظيفة... »[69].

كان المفتي الحنفي يقيم بالجامع الجديد، الذي يعد الجامع الرئيس

---

64 ابن المفتي رجب شاوش، المصدر السابق، ص28- . محمد بوشنافي، المرجع السابق، ص32.

65 أبو القاسم سعد الله، المرجع السابق، ص399.

66 ناصر الدين سعيدوني والمهدي بوعبدلي، المرجع السابق، ص23.

67 المرجع نفسه، ص137.

68 ابن المفتي، المصدر السابق، ص12- . أبو القاسم سعد الله، المرجع السابق، ص399.
- نور الدين عبد القادر، صفحات في تاريخ مدينة الجزائر من أقدم عصورها إلى انتهاء العهد التركي، مطبعة البعث، قسنطينة، 1965، ص271.

69 أبو القاسم سعد الله، المرجع السابق، ص398.

لأتباع المذهب الحنفي في إيالة الجزائرية، فكان يؤم الناس في الصلاة ويفتي حسب أحكام مذهب أبي حنيفة النعمان وشيوخ بلخ في القضايا التي تعرض عليه، وأما الجامع الأعظم المالكي اللاصق للجامع الجديد، حيث يتوافد الناس على مفتيه المالكي لاستفساره واستشارته في قضاياهم[70].

واحتل مفتي الجزائر العثمانية سواء المالكي أم الحنفي المرتبة الأولى في صف العلماء، ويعترف به جميع قضاة الجزائر العثمانية وكلاهما يستقران بمدينة الجزائر، إلا أن المفتي الحنفي هو المفضل لدى حكومة الأتراك العثمانيين إلى غاية نهاية حكمهم، أما المفتي المالكي فكان يعينه ويعزله الديوان[71]، ويلجأ إلى المفتي كل من يطعن في أحكام القاضي. ورغم تراجع المذهب المالكي أمام المذهب الحنفي على مستوى هرم السلطة إلا أنه كان هناك تقاسم في المهام، وهذا التعايش بين المذهبين سببه التحالف المبدئي بين علماء الجزائر والحكام العثمانيين.

رغم الحظوة التي تمتع بها المفتي الحنفي إلا أن الحكام العثمانيين أظهروا احتراما للمفتي المالكي، فهذا العلامة سعيد قدورة نال حظوة كبيرة عند الأتراك، فقد كان الباشاوات يقفون له إجلالا وتعظيما، ويقبلون يده، وهذه المكانة ظهرت كذلك عند جماعة الديوان فقد كانوا يقدمونه على المفتي الحنفي رغم تمثيله مذهب نظام الحكم، وكانت لـ "سعيد قدورة" مكانة أخرى في المجلس العلمي الذي كان يعقده في الجامع الكبير برئاسته[72].

حرية اختيار المفتي

هناك قضية أخرى حددت حرية الفرد في اختيار المفتي هي مسالة

---

70 محمد بوشنافي، المرجع السابق، ص34- . يسمينة زقاوي، المرجع السابق، ص81.

71 Boyer (P), "Contribution à l'étude de la politique religieuse des Turcs dans la régence d'Alger 16éme-19éme siècle" in R. O. M. M, n°1, 1966, pp27, 28.

72 سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، ج1، المرجع السابق، ص، ص370، 371.

"الوقف"، وعدم تدخل السلطة السياسية في إجبار الأفراد على التقيد بالمذهب في قضية تحبيس الوقف، أجاز علماء المذهب الحنفي للمحبس بحق الانتفاع ومن يأتي بعده بما حبسه، فهولا يمنع من استغلاله إلا بعد زوال وانقطاع نسل المحبس فشجع الجزائريين على الإقبال عليه، فازداد انتشار الأراضي والأملاك الموقوفة[73].

وتشير المصادر التاريخية إلى أن السلطة العثمانية في الجزائر لم تمارس سياسة إجبارية تجاه السكان في اختيار مفتي معين تابع لنوع من المذهب، رغم أهمية المفتي في حياة أهالي إيالة الجزائر، بل تركت المجال مفتوحا أمام الأفراد في حرية استفتاء من يريدون دون مراعاة الانتماء المذهبي، كما حدث في قضية اليهودي المختاري الذي تطاول على شخص الرسول ﷺ[74]. ومن مظاهر التعايش المذهبي تخصيص مجلس علمي لكل من المفتيين الحنفي والمالكي، وهو إحدى المؤسسات العليا التي وجدت فالجزائر العثمانية.

في حين تركت حكومة الجزائر العثمانية لعلماء الإباضية إدارة المجتمع الإباضي في منطقة ميزاب، في كل ما يتعلق بالحياة اليومية والشرعية والقضائية وعلاقة المجتمع الاباضي بين أفراده؛ دون تدخل لا من قريب أو بعيد من السلطة العثمانية، ويمكن تفسير ذلك ببُعد منطقة ميزاب وعدم خضوعها للإدارة الفعلية والسياسية للعثمانيين، حيث ظل جنوب الجزائر خارج سلطة العثمانيين لإسباب كثيرة منها بعد المنطقة عن دار السلطان، وعدم وجود العنصر العثماني بها.

---

73 ناصر الدين سعيدوني، دراسات في الملكية العقارية، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1986، ص51-52.

74 عبد الكريم الفكون، منشور الهداية في كشف حال من ادعى العلم والولاية، تحقيق أبو القاسم سعد الله، ط1، دار الغرب الإسلامي، لبنان، 1987، ص64-66. سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، ج2، المرجع نفسه، ص455.

المجلس العلمي الشرعي: المجلس الشريف أو مجلس المنظرة

وهو إحدى المؤسسات العليا التي وجدت في الجزائر العثمانية، وهي بمثابة الهيئة العليا الدينية، كانت تعرف في البداية "بمجلس الشرع العزيز لمحروسة الجزائر" إلى غاية أواخر القرن الحادي عشر الهجري الموافق للقرن السابع عشر الميلادي[75]؛ حيث أصبحت تعرف "بالمجلس العلمي الشرعي" وتضم الهيئة الدينية كل من المفتي والقاضي الحنفيين، والمفتي والقاضي المالكيين، إضافة إلى موظفين آخرين[76] منهم شيخ المدينة ونقيب الأشراف، وبيت المالجي، وملحق عسكري، وأمناء الحرف، يرأسه المفتي الحنفي.

هذه الهيئة الشرعية والقضائية وجدت لتجاوز الخلاف في الأحكام بين المذهبين[77]، وإيجاد تقارب بينهما في الرؤيا والمواقف، وعبارة عن محكمة استئناف[78]، أو بمثابة "ديوان المظالم"[79]، ينعقد يوم خميس من كل أسبوع[80]، كان مقره بضريح "سيدي عبد الرحمان الثعالبي"، قبل أن ينتقل مقره إلى دار الإمارة[81]، ليستقر مقره نهائيا في الجامع الأعظم 1100هـ/ 1688م[82]..............................

---

75 عائشة غطاس، الحرف والحرفيون بمدينة الجزائر 1700-1830، مقاربة اجتماعية-اقتصادية، المؤسسة والوطنية للإتصال والنشر والإشهار، الجزائر، 2007، ص78.

76 Venture de Paradis, Tunis et Alger au XIIIe siècle, memoires et observations, rassemblés et présentés par Joseph Cuoq, edition Sindibad, Paris, 1982, p157. -
ناصر الدين سعيدوني بوعبدلي، المرجع السابق، ص24.

77 أحمد مصطفى بن حموش، المدينة والسلطة في الإسلام، نموذج الجزائر في العهد العثماني، ط1، دار البشائر، دمشق، 1999، ص86.

78 أحمد توفيق المدني، كتاب الجزائر، م. و. ك، الجزائر، 1984، ص. 37

79 عائشة غطاس، "القضاة الأحناف بمدينة الجزائر"، المجلة العربية لدراسات العربية، العدد 17-18، 1998، الجزائر، ص372.

80 ناصر الدين سعيدوني، دراسات وأبحاث، المرجع السابق، ص155.
Venture de Paradis, Op. cit, p25.

81 عائشة غطاس، الحرف والحرفيون، المرجع السابق، ص78.

82 Venture de Paradis, Op. cit, p157.

أما بقسنطينة فيعقد كل خميس بحضور الباي[83].

حيث ينظر في المسائل التي تطرح عليه، وكانت السلطة القضائية تشمل في هيكلتها على محكمتين، وتتكون من قاضيين ومفتيين أحدهما مالكي والآخر حنفي، وتنظر في قضايا مختلفة، كما كان بإمكان الباشا والمفتي والقاضي الحنفيين تلقي هدايا وهبات من السلطان العثماني..[84].

تتمثل وظائف المجلس القضائي في مايأتي:

- يقوم بالفصل في القضايا التي عجز القاضي على الفصل فيها. ولا تقتصر مهمته على مراقبة الأوقاف والمحافظة عليها بل تتعدى ذلك إلى تنظيم هذا القطاع وحِفظ موارده، وتسجيل عائداته، وتسيير مداخليه التي تجمع سنويا وتوزيعها حسب رغبات المحبسين، وصيانة عقارات الأحباس، وتعيين المشرفين والوكلاء عليها.
- إصدار الفتاوى بما تعلق بالقضايا العامة كالبيع والشراء.
- النظر في القضايا المستعصية على الحاكم والمحاكم القضائية.
- الفصل والحكم في الخلافات والنزاعات بين المسلمين وأهل الذمة وفق الشريعة الإسلامية.
- معالجة المسائل والقضايا التي تحدث بين الهيئات الحكومية وموظفها من جهة وأفراد المجتمع من جهة أخرى[85].

حرية الوقف

أصبحت مسألة الوقف في الجزائر ليس لها علاقة بالمذهب ولا الجنس ولا الطبقة، فكان هناك الأحناف والمالكية، العثمانيون والأهالي،

---

83 محمد المهدي شعيب، أم الحواضر في الماضي والحاضر، مطبعة البعث، قسنطينة، 1980، ص. 215

84 محمد بوشنافي، المرجع السابق، ص32.

85 بن عتو بلبروات، المدينة والريف في مدينة الجزائر في أواخر العهد العثماني، رسالة دكتورة، جامعة وهران، 2007-2008، ص165.

الرجل والمرأة، غيرأن الوقف كان محصورا في طبقة الأغنياء والطبقة المتوسطة، واتجه الجزائريون المالكيون إلى تحبيس أملاكهم وفق المذهب الحنفي[86]. وهذا لأن المذهب المالكي يوُجب على المحبس تخلي عنه لصالح المصلحة العامة وللجهة التي حبس من أجلها دون تردد أو إرجاء[87]

انتشرت في الجزائر العثمانية مجموعة كبيرة من المؤسسات الوقفية ذات الطابع الديني والخيري، يسهر على تسييرها ورعايتها موظفون إداريون، ومن أهم أوقاف الحرمين الشريفين، وأوقاف سبل الخيرات، وأوقاف الأولياء والأشراف وأهل الأندلس، وأوقاف الجامع الأعظم وبقية المساجد الحنفية والمالكية الأخرى وأوقاف الجند والسكنات والمرافق العامة[88]. ومن العأسر التي عهد لها الإشراف على إحدى مؤسسات الوقف، اسرة قدورة بتوليها وكالة أوقاف الجامع الكبير بمدينة الجزائر مدة طويلة[89].

وذلك من أجل تحقيق مجوعة من المرامي والأهداف منها حفاظ المحبس على رزق دائم له ولإفراد عائلته، والحفاظ على عقبه من الأرامل والقاصرين واليتامى، والأكثر من ذلك الحيلولة دون استيلاء ومصاردة السلطة لأرضه وممتلكاته[90].

اسهمت في توفير نفقات المدارس والمساجد والزوايا، حاجيات المتعلمين من طلبة وفقهاء، وتوفير حاجيات الفقراء المحتاجين وأبناء السبيل والغرباء، وتماسك الأسرة[91]، والاعتناء بفقراء مكة والمدينة، الأمر

86 سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، ج1، المرجع السابق، ص228-229.
87 سعيدوني، دراسات وأبحاث في تاريخ الجزائر، المرجع السابق، ص150.
88 سعيدوني، المرجع نفسه، ص156-160.
89 سعد الله، المرجع السابق، ص240.
90 سعيدوني، دراسات في الملكية العقارية، المرجع السابق، ص52.
91 مجموعة مؤلفين، الحياة الثقافية في الجزائر خلال العهد العثماني، المركز الوطني للدراسات والبحث في الحركة الوطنية وثورة أول نوفمبر 1954، الجزائر، 2007، ص، ص46، 47.

الذي ساعد على نشر وتدريس المذهب المالكي[92].

في الوقت الذي لم يمارس المفتي المالكي ضغوطا على السكان رغم إتباعهم المذهب المالكي بأن يُوقفوا ممتلكاتهم بمقتضى المذهب المالكي، مادامت غايات الوقف كلها تتجه إلى خدمة المصلحة العامة، ما دامت النصوص التشريعية الإسلامية لا ترى حرجا في ذلك، كما أن المذهبين من المذاهب السنية.

كان المفتي الحنفي يشرف على أوقاف سبل الخيرات التي تشرف على المساجد الحنفية وموظفيها ورعايتها والتي بلغ عددها ثمانية مساجد في مدينة الجزائر لوحدها اما المفتي الماكي يشرف على أوقاف الجامع الأعظم والتي تشمل الدكاكين والمنازل والبساتين.. ، يساعده في إدارتها وكيلان[93].

علاقة الخلاف:

رغم ما ذكرناه عن نجاح سياسة التعايش إلى حد كبير، لا بد من الإشارة إلى أن هذه المدة شهدت في زاوية أخرى، مصادمات ومناوشات بين المفتيين المالكيين والأحناف من جهة، وبين المفتيين ذوي المذهب الواحد من جهة أخرى، وهذا يبرز أحد مظاهر الصراع بين العلماء، في وقت تبين فيه عجز الهيئات المكلفة بالإفتاء، عن فرض المقاييس والمعايير الواجب توفرها في المفتي.

ومن مظاهر التصادم بين المفتيين المالكي والحنفي، ما حدث بين المفتي الحنفي "محمد النيار والمفتي المالكي "أحمد بن سعيد قدورة"، وهذا حول مسألة اختلفا فيها، وتتعلق «بالزوجة التي أساء إليها الزوج»، فكان الحكم الذي أصدره النيار وهو السُكنى بين قوم صالحين آخرين، ثم

92 سعد الله، المرجع السابق، ص22

93 بوشنافي، المرجع السابق، ص35.

هل يستقران في السكن بين هؤلاء القوم الصالحين، أم يؤمران بالإنتقال إلى قوم آخرين؟ فاختلف المفتيان في الإستقرار والإنتقال، فتحول هذا الإختلاف إلى مواجهة بينهما بالسباب والشتم، وجرى هذا كله في الجامع الأعظم، فطلب منهما المثول أمام الدولاتلي بعد الظهر[94].

انعقد الإجتماع، وحضر فيه علماء البلد، وانقسموا إلى مجموعتين، مجموعة مع مفتي الحنفية "محمد النيار"، ومجموعة أخرى مع مفتي المالكية أحمد قدورة، واستقبلهم الداي أهشي مصطفى[95]، وتقدم مصطفى العنابي للإجابة على استفسارات الداي، وقالوا إن مفتي الحنفية "محمد النيار" على صواب، فنالوا تأييد الداي، وبهذا عزل "أحمد قدورة"، لينصبوا مكانه عبد الرحمن المرتضى[96]، وللإشارة فقد أعاد أهشي مصطفى أحمد قدورة لخطة الفتوى بعد ثلاثة أيام وقدم اعتذاراته له.

ومن القضايا الخلافية، قضية اليهودي المختاري الذي كان يهوديا ثم أسلم، وكان جنديا في شرطة باي قسنطينة، تشاجر مع أناس فتعرض بالسباب إلى الرسول ﷺ، فألقي عليه القبض وسجن، وهنا استفتي في

---

94 الدولاتلي، مصطلح يطلق على حاكم الجزائر (الداي)، أي صاحب السلطة والقائم على أمور الدولة، وينادى له ببابا تقربا منه وبالداي الذي يعني الخال، وقد يرد إسمه في الوثائق باسم أفندينا حيث الدلالة على الطاعة والولاء له. انظر، عبد الله بن محمد الشويهد، قانون أسواق مدينة الجزائر، تحقيق ناصر الدين سعيدوني، ط1، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 2006، ص76، نور الدين عبد القادر، المرجع السابق، ص71.

95 أهشي مصطفى، في كتاب عبد الرحمن الجيلالي يشار إليه بالداي بابا حاجي مصطفى، تولى المنصب يوم الجمعة 6 صفر 1112هـ/ 23 جويلية 1700م، في فترة حكمه شن الباي التونسي مراد بوبالة على الجزائر حربا حيث حاصر مدينة قسنطينة لحوالي شهر، وهذا لعداوة شخصية بين الداي والباي، فانهزم هذا الأخير في 3 أكتوبر 1700م، كما قام حليفه المولى إسماعيل بالهجوم على مازونة لكنه فشل، قتل الداي سنة 1117هـ/ 1705م عند ما كان مقيما بمدينة القليعة. انظر، عبد الرحمن الجيلالي، المرجع السابق، ج3، ص204-Ñ
Eugen Plantet,Correspondance des deysd'Alger avec la cour de France 1700-1833, T2, Paris, 1889, p, p 9, 10.

96 ابن المفتي، المصدر السابق، ص102.

أمره، عبد الكريم الفكون (الجد)[97]، وفي ذلك يقول عن هذه المسألة عبد الكريم الفكون (الحفيد): «وتعصب جند الشرط وحراس باب قصبة البلد المذكورة ورفعوا أمرهم إلى الوالي... وقالوا في اعتذارهم إن يمت صاحبهم المختاري ويتجاسرعلى جماعتنا ولا يبقى بين أهل البلد حرم ولا عز، وعضوا ممن شهد عليه وقال إن أهل البلد يبغضون في جانبنا... فأمر الوالي بإحضارأهل الشورى وانعقد بهم مجلس بالجامع الأعظم... فكل منهم قائل بقول أبي زكريا[98]، وأنه لا يلزمه قتل... ولم يغير عليه أحد من أهل الشورى... والجد (عبد الكريم الفكون) ... أجابهم: ليس عندي في هذا إلا موت القائل وإهدار دمه... ولما رأى أهل الشورى شدته في الأمر وانتصاره... لم ينفصل المجلس إلا عن قتل ذلك الشقي... »[99].

وقد حصل إجماع في مسألة الحكم على اليهودي بين الشيخ عبد الكريم الفكون (الجد) ومجلس الشورى حول فتواه بقتل اليهودي رغم معارضة أبي زكريا والسلطة السياسية في قسنطينة، مما لاتجسد هذه القضية خلاف بين المفتين، لكنها تجسد التلاحم بين المجتمع القسنطيني وعلمائه، وإلزام أهل الذمة مراعاة مقدسات الدين الإسلامي وثوابته.

في السياق ذاته أصدر الشيخ "محمد الولي الحنفي" فتوى إحراق اليهود والنصارى (أهل الذمة)، إذا تطاولوا على الرسول ﷺ، معتمدا في ذلك على نصوص شرعية، فكتب بذلك رسالة أسماها (السيف الممدود في عنق من أعان اليهود) سنة 1172هـ/ 1758م[100].

---

97 عبد الكريم الفكون (الجد)، كان خطيبا وإماما بالجامع الأعظم، اعتكف للتدريس والإقراء له العديد من النوازل، من تلامذة الشيخ الوزان. انظر، عبد الكريم الفكون، المصدر السابق، ص48.

98 أبو زكرياء يحيى بن محمد، تقلد منصب الفتوى، والقضاء، ، عرف بفصاحة قلم، واسع المعرفة والاطلاع، له نباهة في الأمور الشرعية، كان له مجالس مع الجد عبد الكريم الفكون. انظر، عبد الكريم الفكون، المصدر السابق، ص- ص63 -65.

99 المصدر نفسه، ص- ص64 - 66.

100 سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، ج2، المرجع السابق، ص، ص. 87، 86

وحدث خلاف آخر بين المفتي الحنفي محمد بن العنابي والمفتي المالكي علي بن الأمين، من خلال النقاش الحاد الذي جرى بينهما أثناء المجلس الشرعي، ولما علم الباشا بذلك عزلهما فعين أحمد بن إبراهيم بن أحمد مفتيا للحنفية، ومحمد بن الحفاف مفتيا للمالكية وهذا بتاريخ الجمعة أول شعبان 1126هـ/ 23-08-1811م[101].

خاتمة

شهدت منطقة المغرب الأوسط تعددية مذهبية، وشهد كل منها عملية مد وجزر تبعا للظروف والتطورات التي مرت بها المنطقة، لكن ما نستنتجه هو أن المذهب المالكي- رغم أنه لم يكن المتقدم زمنيا في دخوله إلى المنطقة مقارنة بالمذهبين الحنفي والإباضي، قد تمكن من فرض وجوده بوصفه مذهباً يتبعه غالبية سكان الجزائر.

سعى حكام الجزائر العثمانية إلى تغليب سياسة التعايش المذهبي، وظهرت مظاهره في تنوع الإفتاء، وحرية التحبيس، وإنشاء هيئة للفصل بين المذاهب، إيمانا منها بأن إطالة عمرها في الجزائر لا يتحقق إلا بفضل هذه السياسة هذا من جهة، حتى تتمكن من إيجاد أرضية المذهب الحنفي في المجتمع الجزائري، والابتعاد عن سياسة التوترات مع سكان الجزائر.

وسعوا من خلال سياسة إلى تغليب مصلحتها في الإفتاء بإعطاء الأولوية والصدارة للمفتي الحنفي، من باب تقوية تواجدها المذهبي بالبلاد، خشية ذوبان الأقلية العثمانية في الأغلبية المالكية، وتأكيد أن سياسة التعايش لم تخل مع ذلك من بعض حالات الصراع.

ومع ذلك استطاع أن ينال ثقة العديد من سكان منطقة المغرب الإسلامي ويصبح منافسا فعليا للمذهب المالكي السباق زمنيا، لكن تواجده

---

101 سعد الله، رائد التجديد الإسلامي محمد بن العنابي، ط2، دار الغرب الإسلامي، لبنان، 1990، ص34.

ارتبط كذلك بالظروف والتطورات السياسية، المتمثل في السياسة الحمائية للمذهب الحنفي من قبل النظام السياسي في عهد دولة الأغالبة والدولة العثمانية، وهو ما أمد من مدة بقائه في المغرب الأوسط.

إن السلطة العثمانية، قد تمكنت إلى حد كبير من تجسيد سياسة التعايش بين الإفتاء، المالكي والإفتاء الحنفي في الإيالة الجزائرية، حيث استطاع المذهب الحنفي من أن يجد له أتباعا ومكانة، رغم أن غالبية السكان كانوا مالكيين، وخاصة في مجال الوقف، أين اتجهت معظم شرائح المجتمع إلى توقيف أملاكهم وفق أحكام المذهب الحنفي.

هذا الوضع المستجد لا يعد مفاجأة في المنطقة، فالأهالي الجزائريون هم الذين طلبوا العون العسكري من العثمانيين، وكانوا على علم بتبعات ذلك عليهم وفي مجالات شتى ومنها الإفتاء، لكن الحرية الدينية الواسعة التي منحت للجزائريين، والتقدير الذي ناله المفتي المالكي في مؤسسات عليا كالمجلس العلمي جسد فكرة التعايش المذهبي.

إن الوقف وفق المذهب الحنفي، من خلال القواعد التي وضعها هذا المذهب، ببقاء الأشياء الموقوفة من قبل المحبس في نطاق حيز أفراد اسرته، من الأحفاد والأقارب، إلى أن ينقرض نسلهم، ومن بعدهم يؤول إلى فقراء المسلمين. حرك كرم الجزائريين لمؤازرة بعضهم بعضا، وخلق فيهم روح التضامن والتكافل. مما يظهر في النهاية أن المجتمع الجزائري كان مؤمنا بالدرجة الأولى غير مبالٍ بالفروع، مظهرا أيضاً قبول الرأي والرأي الأخر ضمن المذاهب المتعايشة بل ضمن المذهب الواحد.

قائمة المصادر والمراجع

1) المصادر

- بن رجب شاوش ابن المفتي حسين، تقييدات ابن المفتي في تاريخ باشوات الجزائر وعلمائها، تحقيق فارس كعوان، ط1، بيت الحكمة للنشر والتوزيع، 2009.
- خوجة الجزائري حمدان بن عثمان، المرآة، تقديم وتحقيق وتعريب: محمد الطاهر الزبيري، ط2، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الرغاية-الجزائر، 2006.
- الشويهد عبد الله بن محمد، قانون أسواق مدينة الجزائر (1695م- 1705م)، تحقيق ناصر الدين سعيدوني، ط1، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 2006.
- الفكون عبد الكريم، منشور الهداية في كشف حال من ادعى العلم والولاية، تحقيق أبو القاسم سعد الله، ط1، دار الغرب الإسلامي، لبنان، 1987.

2) المراجع

- أبو زهرة محمد، تاريخ المذاهب الإسلامية، دار الفكر العربي، القاهرة، د. ت.
- بن حموش مصطفى أحمد، فقه العمران الإسلامي من خلال الأرشيف العثماني الجزائري، دار التراث للدراسات الإسلامية، دبي، 2002.
- تيمور أحمد باشا، المذاهب الفقهية الأربعة، تقديم محمد أبو زهرة، ط1، دار القادري، بيروت، 1990.
- جهلان عدون، الفكر السياسي عند الإباضية من خلال آراء الشيخ محمد بن يوسف أطفيش، مكتبة الضامري للنشر والتوزيع، السيب، سلطنة عمان، د. ت.
- جيب هاملتون وبوين هارولد، المجتمع الإسلامي والغرب، ج1، ترجمة عبد المجيد حسيب القيسي، دار الهدى للثقافة والنشر، سوريا، د. ت.
- الجيلالي عبد الرحمن بن محمد، تاريخ الجزائر العام، ج3، ط7، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1994.
- الحريري محمد عيسى، الدولة الرستمية بالمغرب الإسلامي، ط3، دار القلم للنشر والتوزيع، الكويت، 1987.
- حسن علي حسن، الحضارة الإسلامية في المغرب والأندلس، ط1، مكتبة الخانجي، مصر، 1980.
- حمادو نذير، المذهب المالكي في الغرب الإسلامي، دار الفجر للطباعة والنشر، قسنطينة، 2008.
- سالم السيد عبد العزيز، تاريخ المغرب في العصر الإسلامي، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، 2006.

- سامعي إسماعيل، دور المذهب الحنفي في الحياة الإجتماعية والثقافية في بلاد المغرب الإسلامي من القرن (2-5هـ/ 8-11م)، دار الهدى، عين مليلة، الجزائر، 2006.
- سعد الله أبو القاسم، تاريخ الجزائر الثقافي من القرن العاشر إلى الرابع عشر الهجري (16-20م)، ط2، مؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1958، جزئين.
- سعد الله أبو القاسم، رائد التجديد الإسلامي محمد بن العنابي، ط2، دار الغرب الإسلامي، لبنان، 1990.
- سعيدوني ناصر الدين، الوقف ومكانته الاقتصادية والاجتماعية بالجزائر (أواخر العهد العثماني وبداية الاحتلال الفرنسي)، دراسات تاريخية في الملكية والوقف والجباية في الفترة الحديثة، ط1، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 2001.
- سعيدوني ناصر الدين وبوعبدلي المهدي، الجزائر في التاريخ -العهد العثماني-، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1984.
- سعيدوني ناصر الدين، أبحاث في تاريخ الجزائر (العهد العثماني)، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1985.
- السيد محمود، تاريخ دول المغرب العربي، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، 2006.
- الشرباصي أحمد، الأئمة الأربعة، دار الهلال، د. ت.
- شرحبيلي محمد بن حسن، تطور المذهب المالكي في الغرب الإسلامي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب الأقصى، 2000 .
- الشرقاوي عبد الرحمن، الأئمة التسعة، ط1، دار الشرق، 1991.
- الشكعة مصطفى، الأئمة الأربعة، ط3، دار الكتاب المصري، القاهرة، 1991.
- ضيف شوقي، عصر الدول والإمارات، ط1، دار المعارف، القاهرة، 1995.
- عبد الرازق محمود إسماعيل، الخوارج في بلاد المغرب حتى منتصف ا لقرن4هـ، ط2، دار الثقافة، الدار البيضاء، المغرب، 1985
- عبد الرازق محمود إسماعيل، الخوارج في بلاد المغرب حتى منتصف القرن 4هـ، ط2، دار الثقافة، الدار البيضاء، المغرب، 1985.
- عبد القادر نور الدين، صفحات في تاريخ مدينة الجزائر من أقدم عصورها إلى انتهاء العهد التركي، كلية الآداب الجزائرية، 1965.
- عمارة علاوة، دراسات في التاريخ الوسيط، الجزائر والغرب الإسلامي، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 2008.
- الغرياني محمد عز الدين، المذهب المالكي، جمعية الدعوة الإسلامية العالمية، طرابلس، ليبيا، 2010.
- غطاس عائشة وأخرون، الدولة الجزائرية الحديثة، منشورات المركز الوطني للدراسات والبحث في الحركة الوطنية وثورة أول نوفمبر1954، الجزائر 2007.

- غطاس عائشة، الحرف والحرفيون بمدينة الجزائر 1700-1830، مقاربة اجتماعية- اقتصادية، المؤسسة والوطنية للإتصال والنشر والإشهار، الجزائر، 2007.
- فارس محمد خير، تاريخ الجزائر الحديث من الفتح العثماني إلى الاحتلال الفرنسي، مطبعة ألف باء الأديب، دمشق، 1969.
- فركوس صالح، المختصر في تاريخ الجزائر من عهد الفينيقين إلى خروج الاستعمار الفرنسي (814ق. م-1962م)، دار العلوم للنشر والتوزيع، الجزائر، 2003.
- فركوس صالح، تاريخ الجزائر من ما قبل التاريخ إلى غاية الإستقلال (المراحل الكبرى)، دار العلوم للنشر والتوزيع، عنابة، 2005.
- الفقي عصام الدين عبد الرؤوف، تاريخ المغرب والأندلس، المطبعة التجارية الحديثة، القاهرة، 1990.
- لقبال موسى، تاريخ المغرب الإسلامي، دار هومة للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، 2002.
- محمد المامي محمد المختار، المذهب المالكي، ط1، مركز زايد للتراث التاريخي، الإمارات العربية المتحدة، 2002.
- المدني أحمد توفيق، هذه هي الجزائر، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، د. ت.
- الميلي مبارك بن محمد، تاريخ الجزائر في القديم والحديث، ج2، تقديم محمد الميلي، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، د. ت.

3 - الأطروحات الجامعية:

- بلبروات بن عتو، المدينة والريف في مدينة الجزائر في أواخر العهد العثماني، رسالة دكتورة، جامعة وهران، 2008.
- بوشنافي محمد، القضاء والقضاة في الجزائر خلال العهد العثماني (16م-19م)، رسالة دكتوراه، جامعة وهران، 2008.
- قادة سبع، المذهب المالكي بالمغرب الأوسط حتى منتصف القرن 5هـ/ 11م، رسالة ماجستير، كلية العلوم الإنسانية والحضارة الإسلامية، جامعة وهران، 2003-2004.
- زقاوي يسمينة، نظام القضاء في الجزائر على عهد الدايات، رسالة ماجستير، جامعة وهران، 2005.

4 - المصادر المطبوعة الفرنسية: Sources imprimé

- Devoulx (A), *Les édifices religieux de l'ancien Alger*, Bastide, Alger, 1870.
- Louis Rinn, *Marabouts etKhouans*, Adolphe, jourdan, Alger,1984.
- René Basset et Ernest Lerous, *Recherches sur la religion des bèrbères*, paris, 1910.
- Rozet et Carette, *L'Algerie*, Firmin didot frères, paris, 1850.
- Tachrifat, *Recueil de notes historique sur l'administration de l'ancienne régence d'Al-*

ger, publié par Devoulx. A, imprimerie du gouvernement, Alger, 1852.
- Venture de Paradis, *Tunis et Alger au XIIIe siècle*, memoires et observations, rassemblés et présentés par Joseph Cuoq, edition Sindibad, Paris, 1982.
- Devoulx Albert, Les édifices religieux de l'ancien Alger- Mosquée dite Djama safir- ,*R. A*, v 14, o. p. u, Alger, 1870.

5 - المراجع : Ouvrages

- Eugen Plantet,Correspondance des deys d'Alger avec la cour de France 1700- 1833, T2, paris, 1889, p, p 9, 10.

6 - المقالات : Articles

- Boyer (P), "Contribution à l'étude de la politique religieuse des Turcs dans la régence d'Alger 16éme-19éme siècle" in R. O. M. M, n°1, 1966, pp27, 28.

مـن الذهنيَّةِ التماميَّةِ
إلى العقلانيَّةِ الحواريةِ

د. علي حسن الربيعي*

المقدمة

تهتم هذه الدراسة بقضية الحوار في اسسه ومقوماته؛ وتناقش عوائقه ابتداء من النظر في الفارق بين العقل الذي يتبنى رأيا واحدا ويتمسك بيقين صحته المطلقة والعقلانية الحوارية التي تتقبل التعددية والنسبية في حقل الأجتماع/السياسي، فقدمنا تصوراً عن بنية العقل الدوغمائي وطريقة اشتغاله بوصفه يعبر في الممارسة عن مجريات الذهنية التمامية في النظر لذاتها وللحق والآخر، ثم انتقلنا إلى مسألة الحوار لابحثا في الجانب النظري لبنية العقلانية الحوارية، في ماهية هذه العقلانية ولكن في شروط الكيف الذي يمكن ان تمارس عليه هذه العقلانية مجريات الحوار، وحتى يعبر القول عن حال المطابقة أنزلناه على حالة تاريخية مشخصة هي راهنيته الاجتماع السياسي العراقي.

نقد العقل الدوغمائي

يقفُ العقلُ الدوغمائي عائقاً إبستيمولوجياً وتسويراً إيديولوجياً أمام

(*) باحث في الفلسفة السياسية، جامعة أبيردين.

حوار التعددية الاعترافية، لذا أحد أهم الشروط لتأسيس هذا الحوار على الأرضية الفكرية والاجتماعية في السياق العراقي هي نقد هذا العقل وتفكيك مقولاته. أنه يدلّ على منطقية العقلِ المُوَحِد وطريقةِ تفكيرِه التي لاتَقْبَلُ التَعَدُدَ والاختلاف، ويَتَصْورُ امتلاكه الحقيقةِ النهائيةِ دون الغير؛ والـتَبَني الصارم لمبادئ أو مطالب أو مذاهب دون أخضاعها للفحص والمحاكمة العقلية - المنطقية، ويتمظهر هذا العقل في إعتقادِ كل فرقة سياسية أو مذهبية بتجسيدها للعقيدة القويمة وسبل الهداية. انه يُعَبِّرُ عن اليقينيةِ والثباتِ العقائدي الذّي تَرفضُ تركيبته كل تناقض أو أنتقاء .فتُصَنف الكثيرُ من الطوائفِ الدينية المتزمتة سلفيا والحركات السياسيةِ المعبرة عنها أيديولوجيا في السّياق السياسي "الإسلامي" العراقي كأتجاهات دوغمائية أذ تَعدُ كل خروج أو رفض لمقولاتها وقناعاتها بالانحراف عن الطريق القويم.

يُلغي العقلُ الدوغمائي، أساسا، كُلِ إمكانيةً لقبولِ واقعِ ومبدأ التعدديةِ لأنه يشَدد على جوهريةِ الاختلافِ ويرفعهُ إلى مُسْتوى الفصلِ القاطع بين اليقينِ المطلقِ والآخرِ اللايقينِ المطلقِ، ولايكْـترِثُ لأي مُحاجَجَةٍ تَستندُ إلى البراهينِ العقليةِ والحُجَجِ المنطقيةِ، فهو يزدري كل الوقائع التي تَدحضُ أو تناقضُ منظومتها العقائدية - اليقينية، أنه نَسقٌ تصَوري وتفسيري يُقدم مقولاته كحقائقٍ قارةٍ ويعتبرها تتمتع بالشمولِ والكليةِ طبقاً لمعاييرِ لاترتبطُ بأي مبدأ عقلي للتثَبت من مدى صدقيتها. (للتفصيل حول هذه القضية انظر مؤلفات:

Milton, Rokeach: The Open and Closed Mind, New York, Basic book 1960; and, Beliefs, Attitudes and values: A theory of Organization and change; and Understanding Human Values)

العَقلُ الدوغمائي ذو بنية لا تاريخيَّة عصيَّة على الانكسارِ، ويميلُ إلى الثباتِ والوحدةِ لأنه بعيدٌ عن تحولات التجربةِ والوقائعِ التاريخيةِ؛ يحتكمُ دائما إلى سلطةِ النموذجِ / الأصلِ فَيشتَغِلُ وفقا لآليَّة المقايسة. لا يَعترفُ العقل الدوغمائي بتعددية التيارات الفكرية، وبالمقدار نفسه، لايتقبل تعايش

هذه التيارات داخل نطاق اجتماعي - تاريخي واحد.

وعليه فـَمن الأهميةِ الراهنةِ ألتي تَحملُ مُسَوغاتِها معرفياً واجتماعياً إعادة التفكير في خطاب هذا العقل "Episteme"، لكشفِ تاريخيته وتاريخيَّة العقل المنتج له. وكذلك تـفكيك "Deconstruction" بنيَّة العلاقات الناظـمة لمكوناتِ هذا العقلِ، والتعريَّة الاركيولوجية لـلصفة النسبيَّة للمفاهيمِ التي يَستعملُها ومحدوديتها المعرفية، وبالتالي إرتباط هذا الكل بسياقاته التاريخية وأطره السياسية والاجتماعية وفضاءه الفكري متمثلا في طبيعةِ القضايا والأسئلة التي كانَ يواجهها. فتفكيك خطابه مسألة حيوية لإعادةِ فهمها وتلقيها، ومهمة لتجاوز مقولاتها وموضوعاتها. وتنشيط مفهوم للنقدِ يقومُـ بخلخلةِ أنظمةِ الخطاب وزحزحةِ الدلالةِ وكشف نِسَابيَّة "Genealogy" المَعْنى، وتاريخيَّة تَشَكّلُ هذا الخطابِ، بقصدِ إفتتاحِ إمكانات جديدةً للتفكير غيرُ مُفكر فيها من قبلِ (unthinking able)؛ وليس ذلك المستلم من منظورات "دينية" واقعِة تحتَ مَظـلَة النظام المعرفي والفضاء الفكري القروسطي ووفق منطق العقل الفقهي الذي يتحدد كثيراً بمنهجيَّة الاســتدلال والقياس، والمقارنـة، والـرد، والحـد، كوسائـل يستعملها العقـل للوصول لأحاديَّة الحقيقة وبلوغ اليقين، وكذلك بمقولات التهفيت، والتكـفير، والحكم المسبق (prejudice).

لاتؤي هذه العقليَّة على المستوى الممارسة والسلوك الا الى الانقسام الطوائفي في الاجتماع/ السياسي، وإلى إنتهاك التقاليد التاريخيَّة لقيمِ العيشِ الجماعي المشتركِ والمقاييسِ السياسيةِ للدولةِ الموحدةِ. أن العصبيةَ الطائفية الطافية على سطح المجتمع هي نتيجة لنعدام وتتحلل الاطر العامة الجامعة والناظمة للتضامنات الخاصة. وأن تحلل المركز حول الاطراف إلى مراكز بديلة وتحولت العلاقة بينها من مفترض ان تكون علاقة تعاقد وتحالف إلى ساحة صراع وغلبة.

لذا يتَطلبُ الحالُ حواراً تجتمعُ حولهِ مكونات المجتمع، ويكون جوهرهُ العملُ على تجاوزِ تلك الانقسامات الطائفية والعرقية. ولكي يتمتع

الحوار بالفاعليـة والإنجاز يتطلب تهيئة شروطه المادية والفكرية إبتداءً من وسائله وإجراءاته إلى تحديد مضمونه وقضاياه. وأن يأتي هذا من موقع تشخيص الأسباب الحقيقية للصراع والنقاط الجوهرية للاختلاف. إن من متطلبات هذا الحوار أن يأتي في سياق مشروع شامل يسوغ السلم الأهلي وفق صيغ وقواعد أخلاقية متواضع عليها وخاضعة لضوابط قانونية يعترف بها الجميع، وأن يكون هناك إعتراف متبادل بين القوى التي يتألف منها الوجود الاجتماعي. فالمطلوب إدارة الحوار وفق مشروع مستقبلي لدولة ذات معطى يحدده منطقها الذي يطمح إلى فضاء وطني إيجابي جديد والى "توافق أساسي" بين القناعات المتعددة. توافق لا يمكن للمجتمع أن يتجاهله إن أراد أن يستمر موحداً. ودولة لا تحاول أن تفرض هذا المعنى أو ذك النمط من الحياة.

حوار التوافق الأساس

تَقَعُ على الدولةِ المُتعـددةِ المكوناتِ، حيث تجتمع تحت سقفها مفاهيم مختلفة وإرادات متنافسة، مهمة تجنبُ إنفجار الهويّات، وتوفير شروط مؤسسية لتعزيز الروابط الاجتماعية والثقافية. وكل ذلك يحتاج إبتداءً إلى "توافق أساسي" تسهم في بنائه مفاهيم جديدة، لا من خلال توافقات مُتَصلِبة أو كُليَّة بل طبقاً لتفاهمات متماسكة. ولكن إلى أي حد سيتحقق هذا التفاهم ويستمـر؟ أنه يتوقف على الوضع التاريخي والعوامل الفاعلة والمتغيرات التي يحددها الحوار التوافقي ومنطق المشاركة السياسية. فالمشاركة تعني ضرورة يـؤُخَذْ بـنظر الاعتبار مواقف ومصالح المكونات الاجتماعية كافة من القضايا الأساسية، والعمل على التوفيـق بينها، وقيام دور للقوى المعتدلة داخل هذه المكونات فذلك مما يـيسَّر من عمليَّة التوافق. إن مشاركة المكونات الاجتماعية كافة في السلطة الفعلية يـفترض تعـينها بشخصيات ذات صفة تمثيلية في أوساطها، وتحظى بتأييد الطوائف الأخرى، وتتميز بالاعتدال والوعي السياسي القائم على رؤية سياسية.

فتحقيق التعايش السلمي في المجتمعات المتعددة يتوقف، إلى حد كبير، على الأشخاص الذين يتولون إدارة شؤونه. كما يفترض منطق المشاركة تعاون المكون الاجتماعي ووقوفه بجانب القرارات التي تأتي كثمرة لهذا التعاون. إذن لابد من هذه الشراكة من أجل الحفاظ على مقومات التوازن والاجتماعي. إن "التوافق الأساسي" هو الأسلوب الذي يقود إلى إقامة السلم الأهلي والاستقرار في المجتمعات المتعددة. أنه يتعلق بالعيش المشترك والإرادة المشتركة على حل الصراعات بطرق سلمية والقبول بالمؤسسات التي تضمنها. أن ممثلو المكونات الاجتماعية والايديولوجيات المختلفة مدعوون للتدرّبِ على التفكيرِ والعملِ ضمن روابط شاملة وإنفاذ مشروع للعدالة وتحقيقها بصفتها الشكلية والإجرائية، وأن يتم التوصل إلى أحكام لا تقوم على دوافع ذاتية أو فئوية، كالطائفة أو العرق أو العلاقة الشخصية أو المصلحة المادية، أو المزاج الشخصي، بوصف ذلك من أسباب التحيز في الأحكام وعوائق تحول دون تحقيق العدالة المجردة. وكذلك النهوض بحوار يبحث في سبل الاتفاق الوطني الشامل إبتداءً من تقديم الضمانات من قبل كل طرف للمساعدة في بناء الثقة المتبادلة بين كل الأطراف، وتهيئة الجو النفسي للوفاق الوطني ومواجهة الصعوبات بشكل عقلاني وشفاف. والعمل على كل ما يشعر المواطنين بما هو مشترك في تقاليدهم.

استراتيجية الحوار

إن من مقومات الحوار الناجح هو التفكير في الأهداف التي تحمل معنى في سياق الوفاق طبقاً للوضع الراهن؛ وفي القيم التي تضمن الوفاق والقناعات التي يمكن الإقرار بها. وبناءً عليه تقع على الحوار مهام يستدعي إنجازها، ومستحقات سياسية قائمة مطلوب النهوض بها، منها تقديم حلول عملية مستندة إلى رؤية سياسية متماسكة، فإذا كانت السياسة في احد أوجهها إبتكار الصيغ والأفكار وإجرائها بالفعل لإدارة الشأن العام، فإن على أطراف الحوار مهمة صياغة ستراتيجية متكاملة تحل عقدة المشاركة من

خلال رؤى متضمنة لمجمل مواقف مكونات المجتمع المتمثلة في أطرها السياسية وقياداتها الدينية والاجتماعية، وكذلك إقتراح وسائل تحرير محل النزاع وفضه، وإدارة الاختلاف وصولاً إلى تحقيق الإجماع العام حول القضايا الخلافية المطروحة في أولوياتها وفق منطق وبنية الدولة المنشودة. إذ من الأسس الموجهة للحوار أن يدور الاهتمام بشكل الحكم بصرف النظر عمن يحكم. وأن يرافق هذا إستعداد نفسي وفعلي، ومن موقع المسؤولية التاريخية لإنجاح الحوار إبتداءً بتهيئة شروطه والقبول بحلول وسطى بعيداً عن حسابات الربح والخسارة القصيرة المدى، والجمع بين النزعات المتباينة، فعندما يطغى التصلّب والتعصّب فأنه لا يؤدي إلا إلى التصادم والصراع. في حين من الضروري، في أجواء الحوار، أن يكون التباري كل طرف في القيام بممارسات أخلاقية ـ سياسية وإنجاز التسويات كي يتسنى لكل ممثلي المكون الاجتماعي تبني قيم على مستوى البلاد تتعلق بالسعي الحثيث لإحلال السلم الاجتماعي والسياسي. أي السعي لإحلال مشروع العدالة بين المواطنين، وإحترام الانتماء الذاتي مذهبياً كان أم إجتماعياً أم سياسياً، والاعتراف بالتعددية المذهبية والفكرية والثقافية في المجتمع. فعلى الرغم من كل التوترات والانقسامات الطائفية، ورغم كل ظواهر الانقسام فإن إحتمالات التعاون الشاملة من أجل مصلحة الجميع دائماً قائمة ولها مسوغاتها، ومن هنا تأتي أهمية الحوار في هذه اللحظة.

إن من مهام القوى المشاركة في الحوار إنجاز مشروع للسلم الاجتماعي يشخص مجمل العوامل المسببة للمشكلات الحادة القائمة وإقتراح الخيارات والبدائل وإجراءات الحل، بدأً من عملية نقد شاملة للأوضاع القائمة وتجاوز العوائق التي تواجه تحقيق وحدة النسيج الاجتماعي وبناء الدولة. مشروع يطرح السؤال الأكثر إلحاحاً: ماهي الشروط الجوهرية التي تمكن المجتمع من الاستمرار كشعب واحد ويعطوا مظهراً وحدوياً لحياتهم الاجتماعية؟ وما هو الشروط اللازمة التي يمكنها أن تنقذ البلاد المنقسمة على نفسها حتى تدخل تاريخ آخر ومختلف؟ ماهي المبادىء الأساسية التي ينبغي أن تسير بموجبها القوى السياسية والدينية والثقافية الفاعلة؟

المطلوب مشروع للسلم يتجاوز "الاتفاقات" الحاصلة التي توحد الاتجاهات المسببة للصراع والتي وتحصر هذه الاتفاقات بين طالبي النفوذ والسلطة فقط، من أجل قيام "توافق أساسي" على حد أدنى من القيم والقواعد والمواقف الجماعية، والاعتراف المتبادل بين القوى التي يتألف منها الوجود الاجتماعي المعزز بالإرادة السياسية الشرعية والخاضع لضوابط قانونية يعترف بها الجميع. فلا مجال لحياة اجتماعية سلمية من دون هذا الحد الأدنى الذي ينبغي أن نكشفه دوماً من خلال الحوار التواصلي الفعّال، ومن دون توافق أخلاقي ـ سياسي مسبق. صحيح على الدولة أن تلتزم الحياد إلا أنه لا يمكنها أن تتخلى عن القيام بتحقيق حد أدنى من "التوافق الأساسي"، خصوصاً فيما يتعلق في بعض القيم الأخلاقية والقواعد السياسية والمواقف الجوهرية، التي تأتي من خلال إصلاح مؤسساتها، ودمقرطة حياتها السياسية، وتنمية مجتمع مدني مستقل، والاعتراف بحقوق المساواوت والعدالة، والتوزيع العادل للثروة الوطنية. إن "التوافق الأساسي" لا يعني قطعاً توزيع سلطة الدولة على ممثلي المكونات الطائفية من أجل تدعيم كياناتها على حساب كيان الدولة، بل هو مشاركة أختلاف المكون الاجتماعي في السلطة بقصد إنشاء دولة لها القدرة والإجراء على إستيعاب المكونات كافة، بحيث تتلاشى قوى الطوائف السياسية وتبقى مؤسساتها الدينية والاجتماعية.

إن هذا من مقدمات إيجاد طريقة للعمل السياسي تتجاوز ظاهرة ممارسة السياسة بغير أدواتها ووسائلها المعروفة؛ فمثل هذه الظاهرة هو ما يديم العنف وإستمرار الصراع ولا يدع للتنافس السياسي السلمي أي مكان، فلا بد من الإقلاع النهائي عن سياسة الاستئصال بوصفها حلاً أسوء من المشكلة ذاتها، إذ أنها تفرز إستبداد سياسي مما يؤدي إلى دفع ثمن إنساني باهض. فالمطلوب من الحوار التفكير في كيفية إحلال قاعدة المساواة المعيارية الطابع مكان العلاقة غير المتوازية في ناموس القوة.

إن الحكم نظام وليس بعقد سياسي. فالعقد إذا تم بمعزل عن

المجتمع، أي بين مجموعات "المحاصصة" توافقياً، لا يكون ملزماً إلا بما يتواطىء عليه فرقاءه الذين قد يغيروا الشروط التي أجمعوا عليها أو يلغوا الاتفاق الذي عقدوه متى شاؤوا. لذا لا يكون العقد ملزماً بالتنفيذ ما لم تقم الدولة بضمان تلك الاتفاقات الشخصية بموجب قانون صريح. حيث تصبح العلاقة عامة آنذاك، أي بعيد عن وضع المحاصصة وخاضعة لقاعدة سابقة على عملية التعاقد.

الحاجة إلى مشروع "وطني ـ شامل" يحدد الأهداف التي تحمل معنى، والقيم التي تضمن الوفاق، ويحقق القناعات التي يمكن الإقرار بها. مشروع يحمله كل ممثلي المكون المجتمعي، ويحمل بدوره ستراتيجية واضحة وكليَّة تنطلق من مسببات النزاع القائم نحو تحقيق السلم الدائم. فلا سلام إن لم يتفق على وجود حل للصراعات السياسية ـ الاجتماعية دون اللجوء إلى العنف. كذلك لا نظام تشريعي من دون إرادة مشتركة تحترم الأنظمة والقوانين. ولا وجود للمؤسسات من دون عقد اجتماعي حقيقي. ومن الأهمية الالتفات إلى مسألة تهيئة الوسائل الفعالة لإشاعة ثقافة سياسية جديدة ومعاصرة تحمل قيم التعددية والتسامح في تهيئة شروطها على مستوى الإرادة والثقافة الجمعية والأنظمة القانونية للدولة. إن الحاجة ملحة لحوار وفاق وطني معزز بالشرعية الناتجة عن الإجماع العام بوصفها أحد أهم عوامل الاستقرار. وتثبت المجريات الفعلية للمشاركة السياسية المفتوحة بعيداً عن إستغلال المشاعر القبلية والعرقية من قبل مجموعة معينة أو المشاعر الطائفية من قبل مجموعة أخرى، وتكون المشاركة مفتوحة للجميع من خلال حق الحصول على الفرص المتكافئة للمساهمة في إدارة الشأن العام. إن أحد أهم المشاكل التي تقف عائقاً أمام تحقيق التوافق الوطني هو إعتبار الطائفة في العراق جماعة موحدة ذات مصالح واحدة من قبل السياسيين الذين يجهدوا في ترسيخ ذلك بين أفراد الطائفة بإستخدام مختلف وسائل التعبئة الطائفية، وأشكال الممارسات "السياسية" الطائفية، بالإضافة إلى تقاسم مواقع السلطة في الدولة وفقاً لمحاصصات طائفية والنتيجة ينصرف ولاء المواطن بالدرجة الأولى إلى طائفته لا إلى الوطن،

فيحصل الصراع الطائفي. ثم أن أي تدخل من قبل الهيئات الدينية في الشأن السياسي معناه تأجيج مواقف الأطراف الأخرى. وكذلك مايؤجج العنف الطائفي هو المشاريع السياسية الطائفية، وعمل النخب السياسية على تطييف السياسة، وعلى نقل تاريخ الاختلاف المذهبي الديني إلى مجريات أجتماعية وسياسية حاضرة مما يأزم الاجتماعي والسياسي.

مهمة الحوار الناجز

تقع على الأطراف المشاركة في الحوار مهام عديدة إبتداءً من تحديد المواقف وما يترتب عليها من تعيين مصالح كل طرف، وتحديد الخيارات المطروحة بالفعل، وضمن أية معايير مطروحة سلفاً، كأساس للتوصل إلى إتفاق دائم. إن أحد أهم مهام الحوار المطروحة هو أن يكون هدفه الوصول، إلى تعزيز الهوية الوطنية من خلال بناء مجتمع يتقدم فيه الولاء للوطن على الولاء للجماعة، والانتماء الوطني على الانتماء الطائفي والعشائري. إن أحد اسباب فشل قيام دولة المواطنة وفشل الانتقال من الفرد الطائفي إلى الفرد المواطن هو تغليب المحاصصة الطائفية على منطق الدولة. لذا من المستحقات المطروحة إعتماد سلسلة من الخطوات تتمثل في تحرير الدولة من هيمنة المحاصصة الطائفية التي يتقاسم ممثلوها السلطة والمغانم إلى دولة مؤسسات. وكذلك الانتقال من الصراع الطائفي إلى توازن سياسي يتخطى الطوائف. وأن تقترن الممارسة السياسية بذهنية جديدة تضع المؤسسات فوق الأشخاص الذين يمارسون السلطة. وكذلك تقع على أطراف الحوار مهمة تشخيص المشكلات والعوائق التي تحول دون التحول الديمقراطي السلمي، أو ما يصطلح عليه في الفكر السياسي المعاصر. Problems of Democratic Transition and Consolidation بوصف البلاد تمر الآن بمرحلة يمكن تصنيفها بنظام ما بعد الحكم التسلطي حيث يمكن أن تعزز إجراءات الديمقراطية أو قد يحصل كسر للعملية برمتها.

إن وجود أهداف متناقضة ومتصارعة لا يلغي إمكانيات التعامل مع

المشاكل الأساسية والحارقة إذا كانت الأطراف ملتزمة ومهيأ نفسياً للدخول في حوار إعتماداً على صفات سياسية ومواقع إجتماعية. إن هذا الحوار يستدعي تجاوزلما هو قائم والتعامل مع المشكلة مباشرةً بدون محاولة حلها بإمتيازات جوهرية. كذلك ضرورة توفر القابلية عند كل طرف على رؤية الوضع كما يراه الطرف الآخر. وأن يكون المتحاورون مستعدين ليحتفظوا بالحكم بينما يختبر كل طرف آراء الطرف الآخر، حيث قد يعتقد كل طرف أن آراءه صحيحة بالقوة نفسها التي يمتلكها الطرف الآخر. لذلك المطلوب من المحاور تفهم وجهة نظر الآخرين مما قد يؤدي إلى تعديل بعض آراءه وهذا ما قد يسمح بتقليص مساحة الصراع ويساعد في الوقت نفسه على تطوير تسويات وبلورة المصالح بشكل أفضل. فمن فضائل الحوار فسح المجال ليناقش كل طرف مدركات الطرف الآخر. إن أحد الطرق الناجحة للتعامل مع المدركات الاختلافية هي في توضيحها وتداولها مع الأطراف الأخرى بالتفصيل، فتوصيل قضايا يرغب المحاور في قولها وترغب الأطراف الأخرى سماعها بشكل علني ومقنع قد يكون أفضل الاستثمارات التي يستطيع أن يقدمها المحاور.

منطق إدارة الحوار الفعال

ليس الحوار جدلاً أو سجالاً ولا هو محاكمة بقدر ما هو إعتراف من قبل المتحاورين بأنهم يرون الموقف بشكل مختلف وعليهم الاستمرار في الحوار بوصفهم أمام مشكلة مشتركة، فعلى المتحاورين تجاوز مسألة شرح وإستنكار محفزات ونوايا الطرف الآخر، والتركيز على وصف المشكلة وتأثيرها على الطرف المتحدث لا على ما فعله الآخر ولماذا. فالمهم بالنسبة للمحاور الوصول إلى غرض معين وواضح.

إن الطرق الفعالة لإدارة الحوار تأتي من خلال إنجاز مستحقاته التي تتمثل في أولاً، أن يركز المتحاورون على البحث عن المصالح لا عن المواقف، وثانياً، أن ينظر المتحاورين إلى أنفسهم كشركاء في بحث واقعي

من أجل التوصل إلى إتفاق عادل ومفيد لكل الأطراف، وثالثاً، من المهم نقل طريقة الحوار من المواجهات المباشرة إلى التعاون جنباً إلى جنب وطرح المشاكل بشكل واضح. بمعنى أن يكون حاضراً عند الأطراف، إن عدم التوصل إلى تحقيق المصالح المشتركة سيكون من الصعب على أي طرف تحقيق مصالحه الخاصة. فلابد من النظر إلى الحوار كعملية مشتركة بين الأطراف كافة. فكلما تمكنت الأطراف من وضع أساس للثقة المتبادلة كان ذلك أولى خطوات الحوار الناجح. فضرورة بناء عملية الحوار بشكل يمثل فعالية مشتركة تتلاقى فيها الأطراف على إختلاف مفاهيمهم ومصالحهم. إن محل النزاع من الثغرات الخطيرة في الحوار، وهو يجعل العلاقة المتوترة تتفاقم إلى أن تبلغ درجة بحيث يعتقد كل طرف أن الخلاف وجودي لا يمكن حسمه إلا بالإفناء والإلغاء.

وتأسيسا على هذا تكون الخطوة الأولى في الحوار التواصلي هي تحرير محل النزاع، وتعيين وجه الخلاف حتى يُسد الطريق أمام أي محاولة لتغيير سياق النقاش. وذلك حتى تنكب المناقشات والمحاورات على القضايا الأساسية.

إن المهمام الأساسية للحوار هي الكشف عن المصالح والمتطلبات الأساسية التي تكمن خلف المواقف المعلنة من قبل أطراف الحوار، والنظر في إمكانية تلبيتها لأن ذلك يضاعف من فرصة التوصل إلى إتفاق تلتزم به الأطراف كافة. فالغرض من الحوار هو لتحقيق المصالح وأن الفرصة لحدوث ذلك سوف تزداد عند الكشف والإعلان عنها، فلربما لا يعرف أحد الأطراف بماهية مصالح الأطراف الأخرى على وجه التحديد. وبدلاً من العودة إلى تظلمات قديمة لابد من التركيز على إهتمامات مستقبلية ومناقشة المصالح بطريقة بناءة وبدون التشبث بمواقف متصلبة. تقع على كل طرف مهمة أن يجعل الطرف الآخر مدركاً لأهمية وشرعية مصالحه عند الأطراف الأخرى. فجزء من التأثير على الجانب الآخر هو أن يؤسس كل طرف شرعية لمصالحه. ثم تقع على المتحاورين مهمة البحث في كيفية

الانتقال من تحديد المصالح إلى تطوير خيارات للتوافق مع المحافظة على مرونة هذه الخيارات.

إن الحلول الأكثر حكمة هي الحلول التي تحقق الوفاق وتعود على أطراف الحوار بفائدة كبيرة مع أقل كلفة. يأتي ذلك بدفع المصالح إلى السطح بشكل واضح مما يحفز على التفكير في إبتكار حلول ذات فائدة متبادلة. ثم أن المهارة في إبتكار خيارات متعددة هي واحدة من أكثر الأمور المفيدة التي على المحاور إمتلائها بكفاءة. كذلك من الأهمية تشخيص الحاجة الحقيقية لمجموعة الخيارات المطروحة. إذ قد تعتقد بعض أطراف الحوار بحوزتها الحل المناسب للنزاع، وإن وجهة نظرهم هي التي يجب أن تسود ولكن عند الدخول في مجريات عملية الحوار ستعرف أن عروض الآخرين تمتلك المعقولية والمشروعية أيضاً، والتفكير المبدع هو الذي يجترح الاقتراحات ويتجاوز الخلافات. إذ في أكثر الحوارات هناك عقبات رئيسية قد تقف عائقاً أمام إبتكار خيارات متعددة ومعظمها يتعلق بالأحكام المسبقة والانغلاق المسبق. إنها عوائق لأنها توجه الحوار ومنذ البداية للبحث عن حل مثالي واحد مما سيضيع فرصة إيجاد الحل الأكثر واقعية ومقبولية. لذا على أطراف الحوار أن تجعل عملية التحاور والتفاوض وكأنها إختيار بين مجموعة كبيرة من الحلول الممكنة. فقلة وجود الخيارات المطروحة تدل على أن كل طرف يرى الموقف بشكل جوهري واحد وثابت، أي على أنه موضوع أما... او، فأما أحصل على كل ما أتنازع من أجله أو تحصل عليه أنت.

من الطبيعي أن يوجه كل طرف إهتمامه للوصول إلى إتفاق يحفظ مصالحه لكن هذا الوضع يتطلب تطويراً لحلول لا تأتي بدورها إلا من خلال حوار يحفظ مصالح الأطراف الأخرى أيضاً. قد تكون المصالح المشتركة في كل حوار تفاوضي مستترة بداية، لذا تقع على كل طرف مهمة التفكير بها والكشف عنها. فتشخيص هذه المصالح يساعد على إيجاد حلول تحظى بالقبول والاتفاق. وما يمكن أن تنتهي إليه.

ومن القضايا التي تتطلب الاهتمام في سياق الحوار بين الأطراف المتخالفة عموما، هي مسألة "التمثلات" بوصفها تلعب دورا كبيرا في إنجاح الحوار أو إفشاله، والمقصود بها تلك الصور الذهنية التي يحملها كل طرف عن الآخر، وعن الأفكار التي يؤمن بها، والمبادئ التي يعتنقها. وتبلغ هذه التمثلات درجة من التعقيد والحساسية بحيث يتعذر في كثير من الأحيان الإمساك بخيوطها وفهم خلفياتها وتحديد منطقها، فهي عادة ما تكون مغرقة في طابعها الذاتي الشخصي. وفي كثير من الأحيان تكون هذه التمثلات مجرد استيهامات لا أساس لها من الصحة تجعل الفرد (أو الجماعة) في حالة تفاعل غير سوي مع محيطه، قد تبلغ درجة المرض النفسي الذي يستدعي تدخلا طبيا صريحا.

إن الحوار هو السبيل الأفضل لصياغة حلول مبتكرة تلبي مصالح الأطراف كافة. وإنه يمَكِّن من إدارة سلمية للاختلاف وتطوير علاقات مثمرة. إنه الوسيلة الأنجع للوصول إلى تحقيق المصالح المشتركة وتطويرها مستقبلاً، وتأكيد المبادىء الأساسية في الحرية والعدالة وعدم المساس بالشخص المواطن. إنه يكشف عن ضرورة التضامن تجاه التحديات التي تواجه المجتمع بكافة مكوناته، ووضع حد للأوضاع التي تحتقر حقوق الإنسان والتعددية. وكذلك إيجاد طريق للمستقبل يقود إلى المصالحة بين المذهبية والثقافية والتقاليد، ووضع حد للانقسامات التي يغذيها التمييز الطائفي والدعوات المعادية للآخر في المجتمع العراقي. إن الأطراف كافة مدعوة للتعاون في تحقيق السلم الأهلي وإقامة دولة جديدة ومحايدة في مفهومها العام. دولة تتقبل الطوائف والأعراق من موقع المواطنة والآيديولوجيات المختلفة من موقع الحرية والمساواة.

التعايش مع غير العقلاء في المجتمع الإسلامي
بين التسامح والإدانة

د. وسام حسين جاسم*

يهدف هذا البحث إلى بيان ثنائية ضاغطة على تلافيف المنظومة القيمية في المجتمع العربي الإسلامي، وذلك من خلال استحضار نموذج التعامل مع المجانين (وبضميمتهم الحمقى) بوصفهم من الذين رُفِع عنهم القلم كما في الحديث النبوي[1]، فيستعرض عددا من النماذج تُظهِر كيفية انسداد المنظومة الأخلاقية المتمثلة بالسلطة حين يعترضها خطاب المجنون، فحينها تكتسح الحواجز التي أُحيط بها المجنون من أجل الرفق بحاله، لكونه فاقداً للسيطرة عن كلامه وعن سلوكه. ويكشف البحث أيضًا عن تقانة ادّعاء الجنون بوصفه وسيلة آمنة من وسائل نقد السلطة من دون التعرّض لقمع السلطة التي تدّعي ارتكازها على مبادئ الإسلام، وهنا تتجلّى الثنائية الخانقة لموقف السلطة من المجنون بين التسامح تارةً وبين الإدانة والعقاب لمُدّعي الجنون، كُلُّ ذلك سسيعرضه الباحث فيما سيأتي من البحث

ابتدأ العصر الإسلامي بنزول القرآن الكريم على النبي محمد ﷺ ولسنا بحاجة إلى استعراض ما تركه الدين الإسلامي من تأثير في المجتمع

(*) جامعة بابل، العراق.

1 صحيح البخاري، 7/ 54.

العربي ولاسيّما بمرور الوقت إذ بدأت تتركّز أحكامه وقيمه التي أراد لها الإسلام أن تنتشر وتكون بديلاً عن القيم الجاهلية المتفشّية قبل مجيء الإسلام، ومن تلك القيم أنْ يكون المجنون عُرضةً للسخرية أو الإيذاء، وبعبارة أخرى يكون المجنون مهمّشًا اجتماعيًّا، أما بعد مجيء الإسلام فقد أخذ الإسلام يولي رعايته للمجانين، بدءًا بتغيير التسمية التي تُطلق عليهم وهي (المجانين) فلم يُنظر إليهم بوصفهم أشخاصًا مغضوباً عليهم من السماء كما صوّرته بعض مرويات ذلك العصر، لذا سُمّوا بالمجانين لدخول المجانين في أجسادهم، وتكشف المعالجات لهذه الحالة التي تعتور الشخص المصاب بها، عن الممارسة الإقصائية لهذه الفئة عن الصورة السلبية والتعامل اللاإنساني المفرط في إدانته لمن يُصاب في عقله.

أما ما يتعلّق بمشاهدات الرسول ﷺ لظواهر يجدها متفشّية في مجتمعه، فيُعلِّق عليها بما يتوافق والرُؤية الإسلامية التي يطمح إلى تثبيتها في أذهان ذلك المجتمع، فمن تلك المواطن أنَّه ﷺ «رَأى قَوْمًا مُجْتمعين عَلَى إنْسَان، فَقَالَ: مَا هَذَا؟ فَقَالُوا: مَجْنُون، قَالَ: هَذَا مُصَاب، وَإِنَّمَا المَجْنُون الَّذِي يَضْرِب بِمَنْكِبَيْه، ويَنْظُرُ فِي عِطْفَيْه، ويَتَمطَّى فِي مِشْيَتِه»[2]. وفي حديث آخر عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ قَالَ: «بَيْنَا النَّبِيُّ ﷺ جَالِسٌ فِي أَصْحَابِهِ إِذْ مَرَّ رَجُلٌ فَقَالَ بَعْضُ الْقَوْم: مَجْنُونٌ، فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ: إِنَّمَا الْمَجْنُونُ الْمُقِيمُ عَلَى الْمَعْصِيَةِ وَلَكِنَّ هَذَا رَجُلٌ مُصَابٌ»[3]، ولا يخفى ما في الحديث من إشارة إلى أنَّ الجنون في منظور الرسول يختلف عن منظور الناس الاعتياديين، حتى اللغويين الذين لا يفرّقون بين المُصاب والمجنون فهما مُسمّيان لحالة واحدة؛ لأنّ المُصاب من كان يُعاني «فَتْرة وضَعْفٌ وطَرَفٌ مِنَ الجُنون؛ وَفِي التَّهْذِيبِ: كأَنه مَجْنُونٌ. وَيُقَالُ لِلْمَجْنُونِ: مُصابٌ»[4]، أَمَّا الرسول ﷺ فقد أسّس لرؤية جديدة أراد من خلالها أنْ يصرفَ النظر عن

2 النهاية في غريب الحديث والأثر، 1/ 309.

3 كتاب الفوائد (الغيلانيات)، 376.

4 لسان العرب، 1/ 537 (صوب).

المريض في عقله فسيولوجيًّا إلى المريض في سلوكه بوعيٍ منه، فكانت خصلة الإعجاب بالنفس -وهي خصلة ذميمة في الإسلام- إحدى هذه الأمراض التي تُضفي على الشخص صورة الجنون حين يقوم بسلوك مضطرب ينمُّ عن انعدام شخصيته واضطرابها.

وتُظهِر بعض المرويّات سمةً جديدة للمجنون في عصر الرسول ﷺ لم تكن في عهد ما قبل الإسلام، وهي أنْ يوثقه أهله بالحديد[5]، وسنشهد فيما بعد هذه الحقبة الزمنية ملازمة القيود للمجنون وهو يوضع في أماكن الحجر المعدّة لاستقبال المجانين مثل دير هزقل[6]، والبيمارستانات الخاصة لهم.

تُحدِّد الموجِّهات الدينيّة صفةً فارقة للمجنون تتمثّل بمعصيته لله سبحانه، وتغيير قناعات المجتمع أمرٌ ليس بالهيِّن، ولا يمكن ضمان نجاحه بشكل نهائي، ولكن يبقى على الرسول ﷺ أنْ يضطلع بأداء هذه المُهمّة المُلقاة على كاهله، فتذكر المرويّات أنّه مرَّ «بِجَمَاعَة فَقَالَ مَا هَذِه الْجَمَاعَة قَالُوا مَجْنُون فَقَالَ رَسُول الله ﷺ لَيْسَ بالمجنون وَلكنه مصاب إِنَّمَا الْمَجْنُون الْمُقِيم على مَعْصِيَة الله تَعَالَى»[7].

هذا وتنبغي الإشارة إلى أنَّ هذه الرذائل من الصفات التي نهت الشريعة أنْ تكون صفاتًا للمسلمين، قد تجسّدت أيضًا في كلام الصحابة الذين جعلوا يُصوّرون الأحمق والمجنون بهذه الرذائل من الأخلاق، فقد قال عبد الله بْنِ مَسْعُودٍ لِرَجُلٍ رَآهُ: «إِنَّ بِهَذَا سَفعة مِنَ الشَّيْطَانِ، فَقَالَ لَهُ الرَّجُلُ: لَمْ أسمع مَا قُلْتَ، فَقَالَ: نَشَدْتُكَ بِاللَّهِ هَلْ تُرَى أحداً خَيْرًا مِنْكَ؟

5 ينظر، مسند الإمام أحمد بن حنبل، 36/ 155.

6 ضبط ياقوت الحموي (ت، 626هـ) الكلمة بقوله، «دير هزقل، بكسر الهاء، وزاي معجمة ساكنة، وقاف مكسورة، وآخره لام. وأصله حزقيل بالحاء المهملة، والياء قبل اللام، ثم نقلوه إلى هزقل. وهو دير قديم، مشهور، بين البصرة وعسكر مكرم قريب من دير العاقول، وفيه يعالج المجانين» الخزل والدأل بين الدور والدارات والديرة، 2/ 239 - 240. وقد أصبح هذا الدير مضربًا للمثل فيقال، كَأَنَّهُ من دير هزقل، إذا أردت أنْ تشير إلى أحد بالجنون، ينظر، ثمار القلوب في المضاف والمنسوب، 425، وربيع الأبرار، 2/ 40.

7 عقلاء المجانين، 8، وينظر، تاريخ مدينة دمشق، ابن عساكر، 40 / 159.

قَالَ: لَا، قَالَ: فَلِهَذَا قُلْتُ مَا قُلْتُ»[8] جَعَلَ مَا بِهِ مِنَ العُجْب بِنَفْسِهِ مَسّاً مِنَ الْجُنُونِ. كذلك يُلحظ في قول أبن مسعود أنَّه لم يُسمع به من قبل، لذا كان استغراب الرجل من هذا القول نابعًا من عدم سماعه بهذه الكلمة التي تُصوِّر غرابة الحالة وشُذوذها عن الحالة الطبيعية للمُجتمع الإسلامي القائم على التواضع ونبذ العُجب.

فيما سبق عرضه أظهرت لنا حُزمة الأحاديث والأخبار صورة المجنون في المنظور الإسلامي، أما بشأن الشخصيّات الواقعية التي عُرِفَت بالجنون، فنقف على بعضٍ منها ممّا ذكرته المدوّنات الإسلامية التي نقلت عن تلك الحقبة، فمن تلك الشخصيّات التي عُرِفت بالجنون في العصر الراشدي شخصية (أويس القرني) «وهو أول من نسب إلى الجنون في الإسلام»[9]. وقد ترجمت له بعض المصادر أنَّ «أَهْلَهُ ظَنُّوا أنَّه مَجْنُونٌ، فَبَنَوْا لَهُ بَيْتًا عَلَى بَابِ دَارِهِمْ، فَكَانَتْ تَأْتِي لَهُ السَّنَةُ وَالسَّنَتَانِ وَلا يَرَوْنَ لَهُ وَجْهًا، وَكَانَ طَعَامُهُ مِمَّا يَلْتَقِطُ مِنَ النَّوَى»[10]، وتشكّل هذه الرواية أفقًا جديدًا لصورة المجنون، فتبيّن أنّه ممّن له شأنٌ عظيمٌ عند الله[11]، وستنشأ فيما بعد طبقة المتصوفة التي استمدّت نسغها السلوكي عبر هذه الصورة الجديدة التي ظهرت في أواخر العصر الراشدي، وقد أشار ابنُ خلدون (ت: 808ه) إلى هذا الاتجاه الجديد، بعدِّهم من أصناف المدركين للغيب من البشر، بقوله: «ومن هؤلاء المريدين من المتصوّفة قوم بهاليل معتوهون أشبه بالمجانين من العقلاء وهم مع ذلك قد صحّت لهم مقامات الولاية وأحوال الصّدّيقين [...] ويقع لهم من الأخبار عن المغيّبات عجائب لأنّهم لا يتقيّدون بشيء فيطلقون كلامهم في ذلك ويأتون منه بالعجائب [...] وهؤلاء القوم لم تعدم نفوسهم النّاطقة ولا فسدت كحال المجانين وإنّما فقد لهم العقل الّذي يناط به التّكليف [...] وليس من فقد هذه الصّفة بفاقد لنفسه ولا ذاهل عن

8 لسان العرب، 8/ 158 (سفع).

9 عقلاء المجانين، 44.

10 التاريخ الكبير المعروف بتاريخ ابن أبي خيثمة، 3/ 219.

حقيقته فيكون موجود الحقيقة معدوم العقل التّكليفيّ [...] ولك في تمييزهم علامات منها أنّ هؤلاء البهاليل لا تجد لهم وجهة أصلا ومنها أنّهم يخلقون على البُلْه من أوّل نشأتهم والمجانين يعرض لهم الجنون بعد مدّة من العمر لعوارض بدنيّة طبيعيّة فإذا عرض لهم ذلك وفسدت نفوسهم النّاطقة ذهبوا بالخيبة ومنها كثرة تصرّفهم في النّاس بالخير والشّرّ لأنّهم لا يتوقّفون على إذْن لعدم التّكليف في حقّهم والمجانين لا تصرّف لهم»[12].

إن تحليل ابن خلدون لهذه الفئة من المتصوّفة يُعدّ تغييرًا للصورة النمطية التي ترسم للمجنون سلوكًا نابعًا من استمداده (الشيطاني)، إلى صورة تربط امتداده بالغيب (الرحماني). وهذا يمثّل تقبُّل المجتمع المسلم لفئة المجانين بوصف بعضهم مجانين لا يُمكن أنْ يُعارَضوا بكلامهم من قبل الآخر وإلا حلّت لعنة الله على من يعترضهم.

وبالعودة إلى شخصية (أويس) حيث نتأمل الرواية السابقة التي رسمت أبعاد سلوكه فنلحظ أنَّه لم يكن مجنونًا، بل ظُنَّ ذلك به من الناس الذين رأوا من أماراته ما يتفق وسلوك المجنون، وتحكي لنا رواية أخرى كيف كان يتصرّف «كَانَ أُوَيْسٌ الْقَرَنِيُّ يَقِفُ عَلَى مَوْضِعِ الْحَدَّادِينَ، فَيَنْظُرُ إِلَيْهِمْ كَيْفَ يَنْفُخُونَ الْكِيرَ، وَيَسْمَعُ صَوْتَ النَّارِ، فَيَصْرُخُ، ثُمَّ يَسْقُطُ، فَيَجْتَمِعُ النَّاسُ عَلَيْهِ، فَيَقُولُونَ: مَجْنُونٌ قَالَ: وَكَانَ يَأْتِي مَزْبَلَةً بِالْكُوفَةِ قَدِيمَةً، فَيَصْعَدُ عَلَيْهَا، فَيَجْلِسُ، ثُمَّ يَبْكِي، حَتَّى تَأْتِيَهُ الشَّمْسُ، فَيَنْزِلُ، فَيَتْبَعُهُ الصِّبْيَانُ حَتَّى يَأْتِيَ الْمَسْجِدَ، فيدخُل»[13].

وقد شغلت شخصية أويس بال بعض الرواة، ممّن سمعوا أحاديث الرسول التي نصّت على عظيم شأنه، فجعل الرواة يلاحقونه؛ ليكتشفوا السرَّ الذي جعله مقرَّبًا عند الله، ولعلّه من هنا نشأت دلالة جديدة لم تكن

---

11 ينظر، المصدر نفسه، 3/ 220.

12 مقدمة ابن خلدون، 89 - 90.

13 الرقة والبكاء، 63.

من قبل، وهي دلالة (المجذوب) وهو «الْمَجْنُون. وَعند الصُوفِيَّة من اصطفاه الحق لنفسه، واصطفاه بحضرة أنسه، وأطلعه بجناب قدسه، ففاز بجميع المقامات والمراتب بلا كلفة المكاسب والمتاعب»[14]. والرواة الذين جذبتهم شخصية أويس في أثناء متابعتهم الكشفيّة له، يقومون برسم تفاصيل دقيقة لهيأته وما كان عليه من حال، ومن هذه المرويّات ما قاله هِرَمُ بْنُ حَيَّانَ: «فَلَمَّا بَلَغَنِي ذَلِكَ قَدِمْتُ الْكُوفَةَ فَلَمْ يَكُنْ لِي همٌّ إلا طَلَبَهَ حَتَّى سقطتُ عَلَيْهِ جَالِسًا عَلَى شَاطِئِ الْفُرَاتِ يَتَوَضَّأُ، فَعَرَفْتُهُ بِالنَّعْتِ الَّذِي نُعِتَ لِي، فَإِذَا رَجُلٌ لَحِيمٌ[15] شَدِيدُ الأُدمة أَشْعَرُ مَحْلُوقُ الرَّأْسِ مَهِيبُ الْمَنْظَرِ، قَالَ: وَزَادَ غَيْرُهُ: كَانَ رجل أَشْهَلَ أَصْهَبَ عَرِيضَ مَا بَيْنَ الْمَنْكِبَيْنِ، فِي كَتِفِهِ الْيُسْرَى وَضَحٌ ضَارِبٌ بِلِحْيَتِهِ عَلَى صَدْرِهِ نَاصِبٌ بَصَرُهُ فَسَلَّمْتُ عَلَيْهِ فردَّ عليَّ، وَمَدَدْتُ يَدِي إِلَيْهِ لأُصَافِحَهُ فَأَبَى أَنْ يُصَافِحَنِي قُلْتُ: حدِّثني رَحِمَكَ اللَّهُ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ، قَالَ: إِنِّي لَمْ أُدْرِكْ رَسُولَ اللَّهِ، وَلَمْ يَكُنْ لِي مَعَهُ صُحْبَةٌ، بِأَبِي وَأُمِّي رَسُولَ اللَّهِ، وَلَكِنِّي قَدْ رَأَيْتُ رِجَالا رَأَوْهُ وَلَسْتُ أُحِبُّ أَنْ أَفْتَحَ هَذَا الْبَابَ عَلَى نَفْسِي أَنْ أَكُونَ مُحَدِّثًا أَوْ قَاصًّا أَوْ مُفْتِياً»[16].

إن موقف الراوي من أويس يمثّل استعداده لتقبّل ما يرويه له من أخبار، ومن ثمّ يُمهّد لحضوره في داخل المجتمع الإسلامي بوصفه مباركًا؛ لأنه ممّن تشرّف بلقاء صحابة رسول الله. وهذا الأمر يدلّ على مقبوليته مما سيحقق ضمان التعايش بين هذه الطبقة ومجتمع العقلاء.

وقد تحوّلت ظاهرة الحماقة في العصر الأموي من طابعها الفردي إلى مدى أوسع، فلم تقتصر على إشباع رغبة شخص مرموق المكانة كالنعمان - مثلاً- في العصر الجاهلي، بل أضحت مطلبًا لفئة اجتماعية أكثر عددًا، وهذا أدّى إلى ازدياد البحث عن أصحاب النوادر من المتحامقين، وإلى

14 دستور العلماء (جامع العلوم في اصطلاحات الفنون)، 3/ 153، وينظر، معجم التعريفات، 169، والمعجم الفلسفي (مجموعة مؤلفين)، 60.

15 أي، كثير لَحْم الجَسَد. ينظر، العين، 3/ 245.

16 التاريخ الكبير المعروف بتاريخ ابن أبي خيثمة، 3/ 220.

الاهتمام بهم أكثر من أيِّ وقتٍ مضى، فراجت بضاعتهم، بل أكثر من ذلك حين نجد أنَّ من مظاهر غنى الشخص في مجتمعه احتواءه لعدد من المتحامقين الذين يقومون بإضحاكه والترفيه عنه[17].

إنَّ صورة المجنون/ المُتجانن والأحمق/ المُتحامق في المجتمع الأموي والعباسي لم ينظر إليها كصورة البُلهاء والمغفّلين، بل أُسبِغت عليهم صفات أخر جديدة تتّفق ومتطلّبات الحياة الناعمة، فأطلِق عليهم وصف الظرفاء، والمخنّثين، والمُجان، والطفيليّين، «وهذه التسميات مهما يختلف معناها، وتتضارب دلالتها فإنّها تصبُّ في المحصّلة النهائية في قناة التحامق، وتدلّ على هذه الفئة الاجتماعية دون التباس»[18]. وتشير بعض الأخبار إلى تخصُّص طائفة من الرواة أخذت على عاتقها تتبّع أخبار عقلاء المجانين، والذبّ عنهم؛ لكونهم مصدرًا غنيًّا بالطُرف والحِكم التي ينتفع بها الآخرون، ومن ذلك قول علي بن عبد الصمد بن الكوفي: «خدمتُ بهلولا عشر سنين أطوف معه حيث طاف، أتسقّط من نوادره، وأتلقّف من أشعاره، وأذبّ عنه من يؤذيه»[19].

وقد انطلق أعلام الحماقة إلى مراكز السلطة في دمشق وبغداد ينشدون ثروةً أكبر، وشهرةً أوسع، ومن هؤلاء: كُثَيِّر عَزَّة (ت: 105هـ) الذي عُرف بفرط قصر قامته ودمامته[20]، وأشعب (ت: 154هـ) المُشهور بطمعه[21]، ومزبّد، ومطيع، وزرجون، وابن نفّاش، وطويس (ت: 92هـ)، وبُديح وغيرهم، وقد اختلفت مهارات كلّ واحد منهم في الإضحاك، وتبع ذلك تفاوتت حظوظهم لدى ذوي السلطان والجاه، فاتّقاد الخاطر، وسرعة المبادرة، وحضور البديهة، وغيرها من الخصال كان لها أثر في شهرة

17 ينظر، مقالات في أدب الحمقى والمتحامقين، 19.
18 المرجع نفسه، 19.
19 تاريخ بغداد، 21/ 65.
20 ينظر، الأعلام، خير الدين الزركلي، 5/ 219.
21 ينظر، المرجع نفسه، 1/ 332.

بعضهم مثل الشهرة التي نالها أشعب والغاضري في المدينة، وبديح في بلاط الأمويين، وأبو دلامة (ت: 161هـ) في عصر العباسيين[22]. ولعلَّ هذا الاهتمام المتزايد من أرباب السلطة الذي يدفعهم «إلى تملّك المجنون -أي الإنسان في واقع الأمر- إنما هو تحقيق لروح الثروة في أقصى أشكالها الممسوخة، وهي وصول الإنسان في حبّه للتملّك إلى جنون التملُّك»[23].

يتبيّن لنا مما سبق عرضه أنَّ ظاهرة الحمق والجنون لا تنشأ خارج المجتمع، ولكنّها تنبعث من إفرازاته وعلاقات أفراده، ونواظم حياتهم الاقتصادية والاجتماعية، ويرى الباحث أنَّ المجتمع العربي عبّر عن موقفين بإزاء هذه الظاهرة، انطلاقًا من تقييمات مختلفة، فالأوّل منهما يُجسّد الرفض والإدانة لهذه الفئة من الناس كما بيّنا في ما سبق، والثانية يُعبّر عن التسامح والتساهل، وهذا الموقف يتبدّى حين يكون الجنون مرضًا يُبتلى به الشخص، فيسقط عنه التكليف، ومن الشواهد على هذا الموقف ما نقل «أنَّ مَرْوَانَ بْنَ الْحَكَم كَتَبَ إِلَى مُعَاوِيَةَ بْنِ أَبِي سُفْيَانَ، أَنَّهُ أُتِيَ بِمَجْنُونٍ قَتَلَ رَجُلاً، فَكَتَبَ إِلَيْهِ مُعَاوِيَةُ، أَنِ اعْقِلْهُ وَلَا تُقِدْ مِنْهُ، فَإِنَّهُ لَيْسَ عَلَى مَجْنُونٍ قَوَدٌ»[24]، ويظهر جليًّا أنَّ لأثر الإسلام فاعليةً في صياغة هذا الموقف، فقد بيّنت الأحاديث النبوية - بوصفها السُنّة المُتبّعة للمجتمع الإسلامي- أنّه لا يجوز أنْ يُعاقب المجنون (المُصاب) ولا يؤخذ بما يقول؛ لأنه ممّن سقط عنه التكليف. ومن الأخبار الدالة على هذا الموقف بوضوح أنّه «أُتِيَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ بِمَجْنُونَةٍ فَأَمَرَ بِرَجْمِهَا، فَمُرَّ بِهَا عَلَى عَلِيٍّ "رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ" يَتْبَعُهَا الصِّبْيَانُ، فَقَالَ: مَا هَذِهِ؟ قَالُوا: مَجْنُونَةٌ فَجَرَتْ، فَأَمَرَ عُمَرُ بِرَجْمِهَا، فَقَالَ عَلِيٌّ "رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ": كَمَا أَنْتُمْ، لَا تَعْجَلُوا، فَأَتَى عُمَرَ، فَقَالَ: "يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ، أَمَا عَلِمْتَ أَنَّ الْقَلَمَ رُفِعَ عَنْ ثَلَاثَةٍ: عَنِ النَّائِمِ حَتَّى يَسْتَيْقِظَ، وَالْمَجْنُونِ حَتَّى يَبْرُؤَ، وَعَنِ الصَّغِيرِ حَتَّى يُدْرِكَ " فَقَالَ عُمَرُ:

---

22 ينظر، مقالات في أدب الحمقى والمتحامقين، 19 - 20.

23 قضايا ووجوه فلسفية، 131.

24 الموطأ، مالك بن أنس، 5/ 1246.

كَذَلِكَ، فَقَالَ عَلِيٌّ لِعُمَرَ: فَرُدَّهَا، وَخَلِّ سَبِيلَهَا»[25].

وقد ذكرت بعض المصادر عن صفح المجتمع عن جناية المجانين؛ وذلك بسبب جنونهم، ولكنّها في الوقت نفسه تُظهر جانبًا آخر من العقوبةِ لهم مما يؤدي إلى تفاقُم حالهم النفسي، ومن ذلك ما نُقِل عن المجنون الشريدي وهو المجنون بن وهب بن معاوية، وكان قبل جنونه شريف قومه، وبعد أنْ ظهرت عليه أمارات الجنون أُتِي له بطبيب ليداويه، ويظهر أنَّ هذا الطبيب استعان ببعض الرُّقى والتعاويذ التي هي أقرب إلى السحر من الطب، فقد تناول فأساً فأحماها وجعل يدور حول رأسه، فخطفها المجنون منه وجمع بها يديه، وضربه بها فقتله، فأحجموا عن قتله؛ لجنونه، وربطوه في بيت هذا الطبيب فطار جنونه[26].

أو حين يكون الجنون ادّعاءً يقي صاحبه من القتل أو السجن، ومن قبيل ذلك ما نقله التاريخ أنَّ عَمْرو بن عُثْمَان ومَرْوَان بن الْحَكَم اللذين شهدا عند مسلم بن عقبة حين أراد قتل سعيد بن المسيّب أنه مجنون فخلّى سبيله[27]. بل أكثر من ذلك حين نجد أنَّ أحد العقوبات التي لجأت السلطة إليها لقمع معارضيها ومن يختلفون معها في التوجُّه أو الموقف، تتمثّل بحجزه في (المارستان) مع المجانين[28]، وهذا يدلُّ على أنَّ المكان الذي يُحتجز فيه المُصابون في عقولهم يمثّل مكانًا (مُعاديًا) يساعد على إمعان الأذى وتعميقه في نفس المُعتقل (العاقل) ورُبّما يمهّد لاختلاط عقله وجعله واحدًا منهم.

وتفصح بعض المرويات التاريخية عن أنَّ التسامح مع المجنون لم يأتِ لأجل الرأفة بحال المصاب بهذه الظاهرة، بل لغايةٍ أخرى وهي

---

25 سنن سعيد بن منصور، 2/ 94.

26 ينظر، المؤتلف والمختلف في أسماء الشعراء وكناهم وألقابهم وأنسابهم وبعض شعرهم، 248.

27 ينظر، التاريخ الكبير المعروف بتاريخ ابن أبي خيثمة، 2/ 125.

28 ينظر، موسوعة العذاب، عبود الشالجي، 3/ 142 - 143.

السخرية والضحك، على أنَّ مُدّعي الجنون في مثل هذه الحالة لم يكن غافلاً عن السبب الذي بموجبه يكون خارجًا من سجن الحاكم، فيستثمرهُ بالتعريض والنيل من الحاكم ما دام الأخير خارجا عن سَورة غضبه. ومن ذلك ما رُوي أنّه «أخرج بِلَالُ بنُ أبي بُردة من حَبسه مَجْنُونا يمازحه، فَقَالَ لَهُ: أَتَدْرِي لم أخرجتك؟ قَالَ: لَا. قَالَ: لأسخر مِنْك. قَالَ: إِن الْمُسلمين حكّمُوا حكمين فَسخرَ أَحدهمَا بِالْآخرِ»[29]. ولا يخفى أنَّ جواب المجنون فيه تعريضٌ بجَدِّ بلال وهو أبو موسى الأشعري الذي عُرِف بتحكيمه بين جيش الإمام علي (ع) وجيش معاوية، ومن ثم خُدِع في قضية ذكرتها كتب التاريخ[30]. ولا يخفى أن هذا الموقف جعله في نظر العامّة من الناس «أغبى العالمين وأعيا الأوّلين والآخرين، وأنه فوق جهيزة في سقوط الرأي، وأسوأ حالا من دغة في الرّقاعة، وأكثر خطلا وأعجب خطأ وأغرب غلطا من جحا، وأعيا لسانا من باقل»[31].

وقد يكون ادّعاء الجنون مثارًا لارتياح الحاكم ومن ثمّ يكون مبعثًا لارتزاق المُدّعي للجنون على الرغم من كونه يُجاهر بإدانته الجهاز القمعي للحاكم، ومن ذلك ما روي أن «الحجاج [ت: 95 هـ] خرج يوما متنزها فلما فرغ من نزهته صرف عنه أصحابه، وانفرد بنفسه، فإذا هو بشيخ من بني عجل فقال له: من أين أيها الشيخ؟ قال: من هذه القرية، قال: كيف ترون عمالكم؟ قال: شرّ عمال، يظلمون الناس، ويستحلون أموالهم. قال: فكيف قولك في الحجاج؟ قال: ذاك ما ولي العراق شر منه، قبّحه الله، وقبّح من استعمله، قال: أتعرف من أنا؟ قال: لا، قال: أنا الحجاج، قال: جعلت فداك أو تعرف من أنا؟ قال: لا. قال: فلان بن فلان مجنون بني عجل أصرع في كل يوم مرتين، قال: فضحك الحجاج منه وأمر له بصلة»[32].

---

29 نثر الدر في المحاضرات، 3/ 177، وينظر، كتاب الأذكياء، 206.
30 ينظر، تاريخ الطبري، 5/ 67 - 69.
31 الرسائل السياسية، عمرو بن بحر الجاحظ، 351.
32 المستطرف في كل فن مستطرف، 70.

ويلاحظ أنَّ موقفي الإدانة والتسامح مع المجنون يسيطر كلٌّ منهما في وقتٍ معيّن وفي زمانٍ معيّن، من غير أنْ يجتمعا معًا في زمان ومكانٍ واحد، ولكن لو أردنا أنْ نستظهر أيًّا منهما كان هو السائد، فمما لا شكَّ فيه نجد الموقف الأوّل، إذ نجد نظرة العداء والرفض تحاول أنْ تستمدَّ مشروعيّتها وتقوّي حججها بالاعتماد على إرثٍ ديني، وأدبي، وسياسي؛ لتصوغ من ذلك آيديولوجيّتها الرافضة، فغالبًا ما يستشهد خصوم الحمقى بقول الرسول ﷺ: «الأحمق أبغض الخلق إلى الله، لأنه حرمه أعز الأشياء عليه، وهو العقل»[33]، وهذا يعني نفي القدرة على النفع، واستحالة المشاركة في الحياة، ويصبح موضوع النفع أو الضرر من القضايا الأساسية في محاربة تيار الحماقة والتحامق، وفي هذا المعنى قال عمر بن الخطاب: «إيّاك ومؤاخاة الأحمق؛ لأنه يريد أنْ ينفعك فيضرّك»[34]، ناهيك عن الأحاديث التي أظهرت مقام العقل وفضل صاحبه[35]، ومثل هذه الأحاديث تدعو ضمنًا إلى استغناء المجتمع عن المجانين والحمقى، ويمهّد لمقدّمة تسوّغ عزلهم ومن ثمّ سجنهم على غرار ما حصل في أوربا في القرون الوسطى[36]، هذا على الرغم من أنَّ بعض الأحاديث بيّنت مقام المُهمّشين اجتماعيًّا - ويدخل في ضمنهم الحمقى والمجانين- عند الله، فعن رَسُولَ اللهِ ﷺ أنه قَالَ: «رُبَّ أَشْعَثَ، مَدْفُوعٍ بِالْأَبْوَابِ لَوْ أَقْسَمَ عَلَى اللهِ لَأَبَرَّهُ»[37]، فمثلُ هذه الأحاديث لم تؤثّر بقوّة في المتخيّل الاجتماعي مثلما تركته الأحاديث المُضادّة لها من أثر؛ وذلك لأنّها تتفق والحاجة النفسية المُتمثّلة بالرغبة بالفكاهة مهما كانت أساليبها، ولا يغيب عنا ما أثبته بعض الباحثين في مجال علم الاجتماع من أنَّ الفكاهة بكلِّ أنواعها ذات طبيعة

---

33 غرر الخصائص الواضحة، وعرر النقائض الفاضحة، برهان الدين الوطواط (ت، 718هـ)، 153.

34 عيون الأخبار، ابن قتيبة الدينوري (ت، 276هـ، 2/ 47.

35 ينظر، أصول الكافي، 1/ 53 - 58.

36 ينظر، مقالات في أدب الحمقى والمتحامقين، 25 - 27.

37 صحيح مسلم، 4/ 2024.

عدوانية[38]. ونتيجةً لهذه التراكمات في خزّان اللاوعي الجمعي، فقد سوّغت هذه الطبيعة - فيما بعد- لفكرة العزل الاجتماعي للمجنون أو الأحمق؛ لأنهما يمثّلان في نظر المجتمع العاقل آخر ذا معالم كثيفة يتحوّل غالبًا إلى مادة لقضية يستغني العديدون عن حياتهم من أجل اتّقاء شرِّه، أو لتهدئة سطوته، أو للتصدِّي له.. بل أحيانًا لإفنائه[39]. وقد تمثّل موقف المجتمع بالنسبة للمجتمع، بين التسامح وقبول طبقة المجانين ولزوم مراعاتهم، الأمر الذي دفعهم إلى أن يجدوا سبلا عديدة لشفاء هذا الداء، وفي الوقتنفسه الوقاية من الإصابة به، وتشير كتب الطب القديمة إلى تلك الأدوية، ولسنا في معرض تعداد أنواعها. ولكن يؤشر ذلك الحرص إلى اهتمام العرب المسلمين بهذه الظاهرة، وعلى الصعيد الثقافي تولّى بعض الأدباء والمؤلّفين الكتابة عن أحوال بعض المجانين ممّن عُرِفوا بنوادر وأخبار تُدلل على نباهتهم ويقظتهم الجزئية من جنونهم، وقد أشارت المصادر إلى كثرة هذه المؤلفات، ولكن كان مصير أغلبها الضياع، وقد وصلنا منها كتابان حملا عنوان المجانين، أوّلهما كتاب (كتاب عقلاء المجانين) للنيسابوري، وثانيهما (أخبار الحمقى والمغفّلين) لابن الجوزي، وهما الأساس والذخيرة التي لا يمكن الاستغناء عنها لمن يريد البحث في هذا المضمار. ناهيك من كتب التراث الأخرى التي تناولت أخبار الحمقى والمجانين في طيّاتها. وهذا الأمر يدلّ على تعريف المجتمع بهؤلاء ومحاولة لتغيير الصورة النمطية (السلبية) عن المجانين، أو لنقل تقليل وطأتها والحدّ من سلبيتها في المخيال الاجتماعي.

وبصدد البحث عن صور التعايش مع طبقة الحمقى والمجانين في خطاب التأليف العربي، قد لا نجد فرقًا كبيرًا بين مؤلّفٍ وآخر في رسم صورة المجنون وتنميطها في ذهن المخيلة الشعبية العربية، فأكثر تلك

38 ينظر، الفكاهة وآليات النقد الاجتماعي، شاكر عبد الحميد وآخرون، 16.

39 ينظر، الآخر، المفارقة الضرورية، دلال البزي، بحث ضمن كتاب، صورة الآخر العربي ناظرًا ومنظورًا إليه، 99.

المرويات والخطابات - على اختلاف توجّهات مؤلّفيها - قامت برصد صورة المجنون في أغلبها وهو منبوذٌ اجتماعيًا، فيظهر إما لابسًا جبّةً ممزّقة ويمسك بالعصا، وإما عاريًا يُرجم بالحجارة في أكثر أحواله، وكثيرًا ما يستنجد المجنون في هذه المرويات بعابر ليخلّصه من أذاهم، ثم تذكر أنّه يمنح هذا المُخلّص حكمةً وأشعارًا لقاء تخليصه له[40].

وإذا أردنا فحص تلك الثنائية المتمثلة بـ (التسامح / الإدانة) في أحد أشهر تلك المُدوّنات، فلا نحيد عن مُدوّنات الجاحظ (ت: 255هـ) فهي تمثل لنا أفقًا من التعامل الأحادي النظر مع المجانين، وتُظهر اعتبارات أُخر للصفح عنهم، تأتي في مقدمتها إظهار السلطة بمظهر المتسامح المُستعدّ لقبول النقد ومن ثمّ يمهّد لاحتوائه معارضيه.. فقد أظهرت بعض مرويّات الجاحظ أنَّ المجنون لم يسلم من طائلة العقاب، ولم يُنظر إليه كونه مُصابًا في عقله ومن ثمّ يسقط التكليف والعقوبة عنه، وهذا الأمر يتضارب وقيم الإسلام التي جعلت المجنون في ضمن الذين يسقط عنهم التكليف، ومن الأخبار التي نقلها الجاحظ بهذا الشأن، أنّ يوسف بن عمر الثقفي - والد الحجّاج- «خطب في مسجد الكوفة فتكلم إنسان مجنون فقال: يا أهل الكوفة ألم أنهكم أن تدخلوا مساجدكم المجانين اضربوا عنقه فضربت عنقه»[41].

ولعلَّ مثل هذه المرويّات كانت تُروى لأجل التلويح من طرفٍ خفيٍّ بمدى بطش الحاكم، وعدم مسامحته لمن يعترضهُ في خطابه الذي يمثّل القوّة بأجلى مظاهرها. حتّى وإنْ توارى (الآخر المنتفض) خلف صورة المجنون التي تشكّل ملاذًا آمنًا من طائلة عقاب السلطة؛ لأن المجنون يسقط عنه التكليف، ولا أثر لكلامه وفعله الخارج عن دائرة العقل. كذلك يُبوح الخبر أعلاه بتهديد الحاكم لأتباعه بعدم السماح للمجنون أنْ يدخل

40 ينظر، عقلاء المجانين، 340 - 341.

41 المحاسن والأضداد، 80.

المساجد؛ لما تمثل من أهمية إعلامية فضلاً عن الجوانب الأخر في المجتمع المسلم، وهذا التهديد إنما ينطلق لإبعاد المجنون من هذه القناة الإعلامية وجعلها حكراً لترويج أفكار السلطة وبثّها بين الناس.

وقد يُماهي الجاحظ بين خطاب اللاتسامح والتسامح عند المنظومة الحاكمة، فيُظهر أنّها - في بعض الحالات- لا تقتل لأتفه الأسباب، بل تتأنّ في أمر المنتفض على خطابها، ورُبّما تجد صورة المجنون لباسًا يقي المنتفض سَوْرة غضبها، إلا إذا أبى ذلك، فيروي خبرًا آخر عن الحجاج أنّه «خطب يوم جمعة فأطال الخطبة، فقال رجل: إن الوقت لا ينتظرك، وإن الرب لا يعذرك، فحبسه، فأتاه أهل الرجل وكلموه فيه وقالوا: إنه مجنون. قال: إن أقرّ بالجنون خليت سبيله. فقيل له: أقِرّ بالجنون. قال: لا والله، لا أزعم أنه ابتلاني وقد عافاني»[42]. ولعلَّ مظهر التسامح الذي أظهرته لنا مروية الجاحظ آنفا يُعدًّ من زاوية نظرٍ أخرى مظهرًا للتسلّط بالآخر وجعله منقادا للحاكم، فـ «ليس التسامح هو عكس التعصّب، وإنما هو صياغة جديدة له، فكلاهما تحكُّمٌ واستبداد، فإنَّ أحدهما يزعم لنفسه حقّ منع حرية الضمير، والثاني يزعم لنفسه حقّ منحها للناس»[43].

وهذا التعامل الإقصائي مع المجنون إنما يظهر موقف المخيال الاجتماعي المرتكز على تعزيز إنّيته من خلال ضرب المجانين والتخلّص منهم في الأديرة، لإبعادهم عن مسرح الحياة اليومية ومشاركتهم الناس، ومن ثمّ تفاعلهم الإيجابي مع المجتمع.

---

42 البيان والتبيين، 2/ 298.

43 مذكرات ثقافة تحتضر، غالي شكري، 27.

مصادر البحث ومراجعه:

- أصول الكافي، ثقة الإسلام محمد بن يعقوب الكليني (ت: 329 هـ)، دار المرتضى، بيروت، ط1، 2005م.
- الأعلام، خير الدين الزركلي، دار العلم للملايين، ط15، 2002م.
- البيان والتبيين، عمرو بن بحر الجاحظ، تحقيق وشرح: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي بالقاهرة، ط7، 1998م.
- تاريخ الطبري، محمد بن جرير الطبري (ت: 310هـ)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف بمصر، ط2، 1971م.
- التاريخ الكبير المعروف بتاريخ ابن أبي خيثمة، أبو بكر أحمد بن أبي خيثمة (ت: 279هـ)، تحقيق: صلاح بن فتحي هلال، الفاروق الحديثة للطباعة والنشر - القاهرة، ط1، 2006م.
- تاريخ بغداد، أبو بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي (ت: 463هـ)، تحقيق: د. بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 2002م.
- تاريخ مدينة دمشق، ابن عساكر (ت: 571هـ)، تحقيق: عمرو بن غرامة العمروي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 1995م.
- التعريفات، الشريف الجرجاني (ت: 816 هـ)، تحقيق: محمد صديق المنشاوي، دار الفضيلة، القاهرة، د. ط، 2004م.
- الخزل والدأل بين الدور والدارات والديرة، أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الحموي (ت: 626هـ)، تحقيق: يحيى زكريا عبارة ومحمد أديب جمران، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، 1998م: 2/ 239 - 240.
- دستور العلماء (جامع العلوم في اصطلاحات الفنون) القاضي عبد النبي بن عبد الرسول الأحمد نكري (ت: ق 12هـ)، عرب عباراته الفارسية: حسن هاني فحص، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط1، 2000م.
- الرسائل السياسية، عمرو بن بحر الجاحظ، تحقيق: علي بو ملحم، دار ومكتبة الهلال، بيروت، 1995م.
- الرقة والبكاء، ابن أبي الدنيا (ت: 281هـ)، تحقيق: محمد خير رمضان يوسف، دار ابن حزم، بيروت - لبنان، ط3، 1998م.
- سنن سعيد بن منصور، سعيد بن منصور بن شعبة الخراساني الجوزجاني (ت: 227هـ)، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، الدار السلفية - الهند، ط1، 1982م.
- صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبدالله البخاري، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، ط1، 1422هـ.

- صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج النيسابوري (ت: 261هـ)، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي - بيروت، د. ط، 1954م.
- صورة الآخر العربي ناظرًا ومنظورًا إليه، مجموعة باحثين، الطاهر لبيب، مركز دراسات الوحدة العربية، الجمعية العربية لعلم الاجتماع، بيروت - لبنان، ط2، 2008م.
- عقلاء المجانين، ابن حبيب النيسابوري (ت: 406هـ)، تحقيق: محمد السعيد بن بسيوني زغلول، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط1، 1985م.
- عيون الأخبار، ابن قتيبة الدينوري (ت: 276هـ)، حققه وقدم له: د. يوسف علي طويل، دار الكتب العلمية - بيروت، 1418هـ.
- غرر الخصائص الواضحة، وعرر النقائض الفاضحة، برهان الدين محمد بن إبراهيم المعروف بالوطواط (ت: 718هـ)، ضبطه وصححه وعلق حواشيه ووضع فهارسه: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط1، 2008م.
- الفكاهة وآليات النقد الاجتماعي، شاكر عبد الحميد وآخرون، مطبوعات مركز البحوث والدراسات الاجتماعية، كلية الآداب - جامعة القاهرة، ط1، 2004م.
- قضايا ووجوه فلسفية، د. محمد علي الكردي، دار ومطابع المستقبل بالفجالة والاسكندرية، ومكتبة المعارف ببيروت، د. ت: 131.
- كتاب الأذكياء، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي، مكتبة الغزالي، د. ت.
- كتاب الفوائد (الغيلانيات)، أبو بكر محمد بن عبد الله بن عبدوَيْه الشافعي البزَّاز (ت: 354هـ)، تحقيق: حلمي كامل أسعد عبد الهادي، قدم له وراجعه وعلق عليه: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن الجوزي، السعودية - الرياض، ط1، 1997م.
- لسان العرب، أبو الفضل جمال الدين ابن منظور الأنصاري الإفريقى (ت: 711هـ)، دار صادر - بيروت، ط3، 1414 هـ.
- المحاسن والأضداد، عمر بن بحر الجاحظ، دار ومكتبة الهلال، بيروت، 1423ه.

مذكرات ثقافة تحتضر، غالي شكري، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 1970م.
- المستطرف في كل فن مستطرف، شهاب الدين الأبشيهي (ت: 852هـ)، عالم الكتب - بيروت، ط1، 1419هـ.
- مسند الإمام أحمد بن حنبل، أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني (ت: 241هـ)، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون، إشراف: د. عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، ط1، 2001م0.
- المعجم الفلسفي، مجموعة مؤلفين، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، 1983م.
- مقالات في أدب الحمقى والمتحامقين، أحمد الحسين، دار الحصاد، دمشق، ط2، 1997م.

- مقدمة ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد بن خلدون (ت: 808هـ)، دار صادر، بيروت، ط2، 2009م.
- المؤتلف والمختلف في أسماء الشعراء وكناهم وألقابهم وأنسابهم وبعض شعرهم، أبو القاسم الحسن بن بشر الآمدي (ت: 370هـ)، تحقيق: ف. كرنكو، دار الجيل، بيروت، ط1، 1991م.
- موسوعة العذاب، عبود الشالجي، الدار العربية للموسوعات، د. ت.
- الموطأ، مالك بن أنس بن مالك بن عامر الأصبحي المدني (ت: 179هـ)، تحقيق: محمد مصطفى الأعظمي، مؤسسة زايد بن سلطان آل نهيان للأعمال الخيرية والإنسانية، أبو ظبي - الإمارات، ط1، 2004م.
- نثر الدر في المحاضرات، منصور بن الحسين الرازي الملقّب بالآبى (ت: 421هـ)، تحقيق: خالد عبد الغني محفوط، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط1، 2004م.
- النهاية في غريب الحديث والأثر، ابن الأثير الجزري (ت: 606هـ)، تحقيق: طاهر أحمد الزاوى - محمود محمد الطناحي، المكتبة العلمية - بيروت، 1979م.

مقاربتان

في

المعرفة وأخلاقيات التعايش والحوار

ريبر هبون*

المقاربة الاولى: المشروع المعرفي والتشويه الثقافي

إن هذا التنافس بين البشر في معمعة الوجود يكشف عن حرب دائرة بين التسويق الناجم عن الجشع والاجتهاد الناجم عن الرغبة في صنع المفيد، فالتسويق هراء باطل والاجتهاد منطق تداول الحرية لتحقيق الخير لعامة المعرفيين، فالخير العام هو في تواصل الحوار بين المعرفيين لبيان عيوب البشر، ثمة صراع دائم بين قوى الجهل والنور والمعرفيون في سعيهم للحياة يصرون على تأكيد الحقيقة في الوجود، فالمعرفي عادل في سبر الحقائق وطرح النتائج، ليكن الصراع ناجعاً وراقياً نحو تحسين مفاهيم الحياة وليس ذاك الصراع الأهوج القائم على التدمير وردم القيم الطبيعية.

فالظروف الدولية تختلقها إرادات الأفراد التي تطغى تصرفاتهم وتأثيراتهم حركة المجتمع وصيرورته عبر التاريخ، حيث يشكل الأفراد المجتمع وحين لا ينصلح الأفراد لا يستقر المجتمع، ولا جدوى من

(*) جامعة حلب، سوريا.

تقديسنا واطمئناننا الملتبس بالمجتمع كظاهرة بشرية لأنه مهدد بطريقة ما، والمدافعون عن قيمه هم المعرفيون أصحاب الرسالات والنظريات الذين فضحوا المتلبسين عباءة التصورات المثالية باحثين عن أمجاد شخصية أنانية، وحيث لا توجد حقيقة مطلقة إلا في الوجود المطلق والمعرفة المطلقة، بينما توصل الإنسان في مسعاه للأفضل محكوم بالنسبية مهما تضافرت الجهود البشرية، والسعي للمعرفة خلاص للعالم من حقب الصراعات التي رعت مفاهيم الانقسامات وتفتيت المجتمعات وتقويض النظم الحضارية عبر التاريخ، تلك النظم البنائية التي أسهمت في الرقي فكانت منارة إشعاعية رائدة، والمعرفية في رسالتها ليست مجرد أقاويل شاعرية وليست الشفافية المثالية سبة يلقيها الأنانيون في مسمع المعرفيين، إنما الفظاظة القائمة في التعابير الايديولوجية عاهة مستديمة تجعل عقلية الحزبي عقيمة، حيث إن من تزعجهم الأفكار الجديدة عاجزون عن تقبل الأداء الجيد والجديد لأنهم حبذوا التقوقع الغريزي وراء جملة مفاهيم أعاقت دوماً تطلعات المعرفيين لخلق الحياة المعاصرة، ومن خلال تحريك عجلة الأفكار الجديدة التي تنبثق عن تساؤلات فلسفية معرفية محتجة على ظلامية السلوكية الازدواجية التي يمتهنها دعاة الفكر القومي الشوفيني التالف ممن قوضوا بأيديهم إمكاناتهم وسقطوا، والمعرفيون هم الرافضون للسقوط، والجهالة العمياء التي استوطنت الأحزاب الشمولية القائمة على الفساد والمقاولة حيث لا تأليه مجدداً للقائد فهو إمكانية تهتز كثيراً بغرورها وديكتاتوريتها حين ترى شعوباً مستضعفة كالنعاج تحني رقابها دون خجل...

المعرفيون اليوم حماة كل بناء أوشك على الخراب أو كاد أن يتداعى، إن الزمن الجلي ارتكز على التنوع لا على ضيق شمول النظرة نحو شعوب المنطقة الغنية حيث لا وجود لأمة واحدة بالمعنى الأصح إنما ثمة واقع يكشف عن أمم تربطها صلة البيئة والحروب والجوار التاريخي، فالعنصرية نتاج فكر إلغاءي والانعزال نتاج فكر لا يتغير ومحاصربالتبعية والانغلاق والوجود وطن الإنسان المعرفي والحب هويته والمعرفة دأبه نحو تفكير سليم مؤد إلى فعل سليم ولعل علة الشعوب النامية تتأتى من

مفاهيمها وجهالتها المفرطة، وعدائها للتقدم حيث يقول فيكتور هيغو: «عندما ينتهي الجهل تبدأ الحرية» وبوجود الجهل يعني دوام استمرار منظومة القمع وترسيخ الاستبداد وتوابعه من فساد وتحلل أخلاقي ويتجلى ذلك جلياً في أنظمة العالم العربي والشرق الأوسط بخاصة، والتوحد بنظام الوجود وإدراك فلسفة الحركة والتغيير بالتمسك بالحب وهو الحل للتخلص من الركام من التخلف الاجتماعي والسياسي...

إن الدفق المعرفي غزير بمجرد التفكر والحركة وفي الحياة ثمة مواقف تعترض الباحث المتقصي، هذه المواقف تترجم إلى سجالات تتجسد في إبداء المناقشة ولكي تنتصر المعرفة فينا علينا التشبث بقيم العقلانية والمحبة كاتحاد، فالعاطفة دون ضوابط عقلية بوابة ضعف جامحة كموج الرغائب العنيفة والعقل دون تحكيم العاطفة ومذهب الضمير جسر أنانية تمضي بالإنسان نحو إفناء المكتسبات، فعناصر الفعل الحركي الذي أبدعه الإنسان الصانع أسهمت في إيناع الحضارات الإنسانية التي تجسدت في الحقيقة الاجتماعية التي منبعها الوجود الذي ننتمي إليه من خلال التفاعل الذي هو نتاج احتكاك المعرفي المنتج بأدوات الوجود، فتأملنا للوجود يكشف عن التطور البيولوجي من هيئة عناصر الوجود حتى توصل لشكله المألوف وأساس البناء هو الوجود المتفاعل بهيئته...

المعرفيون هم رجال الميادين المختلفة وهاجسهم هو أن تظل قوى الروح ملاصقة لصيرورة العقل والبدن، فلا يجترون الكلام الفارغ من أي فعل، بل يعملون العقل والروح في خلق الفعل الميكانيكي الذي يولد الفعل الناجح، من خلال الاستفادة من المنهج التجريبي والتوليدي، القائمين على المنطق وتفعيله...

الأفق المعرفي أوسع في انفتاحه على كل الأفكار الجديدة على عكس الإيديولوجي الحزبوي المتقوقع داخل جملة تعابير فضفاضة لا تمت بصلة للواقع المتناقض، على نحو مسلمات جامدة رسخت النكوص والخواء بصورة نمطية، داخل الأنظمة الشمولية التي تحولت لقوى مادية حاكمة

تعتاش على قوت الشعوب الجائعة، بينما النهج المعرفي الحقيقي كامن في بنية الانفتاح على الشعوب وإنعاشها بالخيرات والموراد، حيث يعتمد المعرفي على التساؤل الفلسفي العملي، والبحث عن القيم المعاشة التي تحارب الأنانية والاحتكار السلطوي بصورة دائمة كغسل الأيدي قبل وبعد الطعام، لتنظيف الوسخ الناجم عن الفساد والتعصب والأنانية الايديولوجية، تلك التي جسدتها العقلية الهترلية في ألمانيا والستالينية في روسيا، وشبيهاتها في عموم أوروبا والعالم العربي، فالتنظير المستمر المنمق بالشعارات الجوفاء قاد إلى كساد روحي ومادي معاً، بينما الحركة المعرفية الحضارية هي نهضة إنعاش المضامين الحية للوجود...

إذاً: فالمعرفي هو الإنسان الذي يسمو بنظراته عن الشخصانية والمفاهيم الضيقة المنحصرة في جزئيات القضايا، ومبادئه تنبثق عن وحدة الوجود وضرورة حمايته من خلال نشر فلسفة الحب والتغيير، وتحويل البشر إلى رموز معرفية من خلال مكافحة تجهيل الناس وتخديرهم بالآمال والمفاهيم العنصرية والعدائية والشوفينية والطائفية، من إقامة كونفدراسيونات بين المؤسسات والجمعيات الدولية، وإزالة مختلف الحواجز بين الشعوب بغية الوصول لتجمعات مدنية تشكل نواة حية لمنظومة المعرفة الإنسانية...

المعرفيون وفق فلسفة الحب وجود والوجود معرفة منظمون بشكل طبيعي من خلال مواقفهم التي امتد تاثيرها أوسع البقاع في العالم لتتجاوز حدود الإقليم والدولة ولتغدو خلاصة ينهل منها الكثير من المعرفيين في مختلف الدول، وهم غير قابلين أن يتحولوا إلى طغاة وساسة رديئين، كونهم يجدون المبادئ أسمى من أن تكون شعائر حزبية أو رقم دينية كهنوتية، فهي قائمة في الوجود والطبيعة الإنسانية الحية إثر الاحتكاك بالطبيعة الأم من خلال الأدوات حيث لا أحد لديه سلطة الجزم بالحقائق، أما الاصطلاحات فقد وضعت لأجل التمييز بين المفاهيم المقتبسة عن الوجود حيث لا نستطيع أخذ خصائص الحياة بوضوحها وجلائها عندها

يمكن للتحديد أن يساعدنا على فهم الواقعة العلمية في معرفة إشكاليات الوجود وظواهره، ولعل علة الإنسان الأخلاقية تكمن في رواسب الحاكمية السياسية كمؤسسة دينية، إيديولوجية قامت بإقصاء العديد من المعرفيين، والتي كانت أداة استشراء للحروب التي كانت وسيلة بيد الحكام لتحقيق نزواتهم وأطماعهم الشخصية، وتصل المجتمعات للمعرفية حسب تجاربها ورصيدها من الظروف والحروب، والمعرفيين يرون أن العمل الجماعي المعرفي يخلق الوعي والنهضة في نفوس الجماهير من خلال تفعيل دور المنظمات المدنية التي تقلص درجات الهوة بين الناس من كل الشرائح والطبقات والفئات الاجتماعية، والمعرفة تستمد شرعيتها ووجودها من التعايش المشترك بين الموزاييك المجتمعي، والمزيج الإنساني، وهي الركيزة الحقيقية نحو بلوغ المجتمع المعرفي القائم على التشاركية في صنع الحياة، فلا فضل لإنسان على إنسان إلا بما يحمله من وعي بالحب والوجود والمعرفة من خلال الفهم والإيمان، والتطلع لإدراك الحياة كحقيقة شاملة، وهذا يمثل الزوال النهائي لحقب الصراعات القهرية، ولابد بهذا الصدد التأكيد على الصراع ضد الجهالة ومفرزاتها من حقد وتعصب وشوفينية ومغالاة وعنصرية، لذا كان من الأهمية والضرورة أن يتم تأسيس قوى عسكرية مشتركة اتحادية لتكون رادعاً قوياً ضد التطرف، تحمي مكتسبات الإنسان المعرفي من الزوال والتقهقر، ومكافحة الإرهاب بأشكاله، حيث يعمل الجيش المعرفي بقواه التقنية والتكنولوجية على سحق الجهلاء والمتطرفين وصناع الموت والدفاع عن حقوق الإنسان ونشر السلام العالمي...

إن الجيش المعرفي هو الحصن الحصين الذي ينتصر للإنسان الذي يتعرض في شتى الأماكن للانتهاك والجوع والحصار، وحماية الطفولة لأنها أجمل ما في الوجود، والمؤسسات التي تتبنى التشاركية في صنع القرار فإنها بالمقابل تحتاج لوعي معرفي وجمالي لقيادة الحياة التي تحتاج لقدرة على تحمل المسؤولية القادرة على إثبات إمكاناتها غير العادية للتواصل الأخلاقي وتحقيق المهارات القصوى في جمع المعلومات التي تساعدنا

على تصويب المشكلات والتخلص منها من خلال إبداء الحلول والبدائل، فالإيمانيات المؤدلجة تعوق الإبداعات الجديدة والمعرفية أشد تجدداً وقوة من العلمنة الزائفة التي ترسبت في قيعان الانهدامية واللامبدأ، إذ أن المعرفيين يكشفون سلوكاً ونظراً أنهم الوجه الأنصع لدوام صيرورة الأفكار الذكية، فالحقيقة في أصلها متجددة دوماً، متوحدة مع الوجود وناتج الحقيقة متمثل بالمعرفة، والصراع الحق هو في صراع قوى المعرفة والجهالة، والانتصار الحقيقي هو في خوض سجالات الحياة ومعرفة كل ما يمكن التنقيب عنه في ضوء البحث العلمي الذي يكشف عن مكنون الوجود وكشف عن مصادر الإرادة التي يأخذها المعرفي ليصحح الأفكار جيلاً تلو جيل، فالمال وسيلة تخضع للمعرفي ولا تستعبده، لأنه يستثمرها في بناء الجمال، فصحوة المعرفية آتية بلا ريب، إنها تطرق أبواب الحضارة التي تنفتح لتبشر بخلاص العالم من حقب الاستبداد وعبودية المال، فالمعرفة هي الهدف الأعلى الذي يسمو بالإنسان للعلو وينأى به عن السقوط في قاع الرذيلة والانغلاق فكلاهما شرّ، هي إدراك للجمال المتجسد في اللغات التي ظلت بداية سبرِ تعاريف الحب بين الشعوب، وبيانها للحق والواجب والحرية، فالانعتاق من أسر الماضوية الفجة واجب معرفي، والحرية في فهم الوجود واستشفاف جماله هو سعي للنهوض بالحضارة العاقلة، فالحب والوجود والمعرفة خلاصة الخلاص من شتى المفاهيم العدائية الضيقة، والوجود نعني به أبداً الوجود الحب، الوجود الأرض، الوجود الله، ومن خلال هذه الركائز بدأت رحلة الإنسان العاقل في مدائن المعرفة، فإذا انحصرت أزمات الشعوب في سوء الإدارة وفساد النخب الحاكمة فإن المعرفية دعوة لتأسيس نخب معرفية قادرة على أن توقف هذا الضعف المزري، فالموارد التي يحظى بها الوجود الجميل بحاجة قوية إلى إرادات معرفية تشاركية توقن العدالة أساساً لضمان الحقوق التي هي شروط أساسية للتحول الديمقراطي، فالتعددية أساس التنوع، والأحادية نقيض الجمال والحق والخير، ونقيض الحياة المزدهرة المصانة، فلا شيء أسوأ من التبعية للأنانية الجشعة من تحول أمراء الحرب ومافيات

التخريب إلى قوى سلطوية لاتعي مبدأ أو قانون، يهمها الاستئثار في الحكم والسيطرة واستغلال الموارد وتقديم الأضحيات من أشلاء المعرفيين المضحين لأجل الوجود برمته، لأن الأنانيين من خلال سلوكهم المافيوي جسدوا أكبر جهاز قمع في التاريخ تجسدت في محاكم التفتيش في كل بقاع الوجود، بينما المعرفيون دوماً كانوا كبش فداء لتقدم الشعوب وخلق الانتعاش في مسيرتها نحو الرفاهية والتقدم...

الغطاء المعرفي هو الغطاء الأسمى لإعادة الثروات الوجودية لقاطنيها بالقضاء على ذهنية الاحتكار والتقويض، وهذا يبدأ من خلال إحياء إدارات معرفية تعددية مؤسسة على التشارك والتداول للحيلولة دون وصول النخب الفاسدة، وهنا نشير إلى أن صعود النخب السلفية الدينية التي تدعمها القوى الكبرى إلى العالم العربي كبديل عن سياسة دعمها لديكتاتورياتها سابقاً هو بمثابة تعميم الجهل والتطرف عليها، لتنتقل المجتمعات من تخلف إلى تخلف وهذا يشكل وبالاً عاماً على العالم بأسره، فالخطر يهدد الوجود بأسره وبالتالي فإن تصاعد الإرادة الشعبية المعرفية يقلص من حدوث الإرهاب نشوبه خارج دائرة الصراع الأولي وانتقاله لبقاع عديدة من العالم...

فالتسلطية القائمة في أنظمة الحكم نتيجة عن هذا التصادم الجاهل والاحتكام إلى العنف والسيطرة وتكميم الأفواه قاد العالم إلى مزيد من الصراعات التي أخرت كثيراً من مسيرة الشعوب وحالت دون وصولها لأنموذج العالم المتمدن، الذي يعكس المعرفة والبناء والوعي السلمي الذي ينتج بطبيعة الحال رفاهية مستدامة...

إن إعادة إنتاج العقلية التسلطية ينم عن خلل في توارث ذهننية جامدة غير قابلة للنمو، لبعدها عن الإدراك المعرفي الذي ينتج عن طاقة عاطفية مركزها الحب، والفكر المعرفي يسهم في زوال المفاهيم المكبلة لحيوية الفكر الناشط المبدع، والسياسة لدى المعرفي هي رديفة للفكر ومقتضياته، واستنتاجاته وليس العكس، وبصعود الإنسان المعرفي في عالمنا ستنتصر

حقوقنا من خلال دفع واجب البحث عن المعرفة في الوجود.

إذاً فالمعرفة التي هي علم ممارسة الحب، وهو ما نعنيه بصيانة الاخلاق الطبيعية التي تعني العودة إلى الطبيعة...

ولعل أسوأ ما ارتكبه السلوك الفكري المعاصر أن قوَّض وقلَّص تفسير الحب في جعله مجرد عاطفة ذاتية، أشبه بالنزوة، غير أن الحب متمثل بالحركة والتفاعل في الوجود، الذي نحن نتفاعل معه، ونتأثر ولعل كل هذه العمليات تشكل الحب الذي يحلق به الإنسان ويبتكر ويعشق ويعرف ويتساءل، فالحب أولى بوابات المعرفة: حين بدأت الفلسفة الإنسانية بوادرها بمقولة كتبت على باب أحد المعابد في أثينا «أيها الإنسان إعرف نفسك».

وقد تجسد الحب من خلال المعرفة وتمثله بالتغيير والانفتاح والتقدم، ونتيجة وقوعنا في فخ المصطلحات والحشو المكثف والالتفاف حول تكرار الأفكار وإسباغ التقديس الذي أفضى للتحجر والجمود والمحافظة والانغلاق مما أفسد نفسية المبدع وذائقته وكذلك القائد وحماسته والسياسي ونظرته وقاد المبدع إلى الغرور والعجز عن الإستمرار بالجيد إثر الركض وراء تهويم البسطاء الفارغين من فئات الشعوب من خلال تقديمها للمديح والثناء والهتاف الخواء، الأمر الذي أربك مسيرة المفكر وجعلته في حالة نكوص وغرور واستبداد والشعور بالتأليه الفردي المتجلي بصورة واضحة في أنظمة الحكم الشمولية وداخل الإدارات الحزبية الراديكالية، وتجسدت نتائجها الكارثية أكثر في فترة الحربين العالميتين وزوال الاتحاد السوفيتي وأخيرا في سقوط ديكتاتوريات العالم العربي في موجة الربيع العربي...

إن المشروع المعرفي ليست إرادة خارجة تصب في مصلحة القوى الكبرى المهيمنة سياسياً واقتصادياً تحت شعارات الحريات والتغيير الديمقراطي، إنما يبدأ المشروع من البنية الحضارية الثقافية التي تمتلكها الشعوب من جملة خصائص متنوعة تعكس الإرداة المعرفية الحية لتلك

الشعوب في المحافظة على خصوصياتها بالمعرفة وصون الوجود الوطن، والمحبة الطبيعية التي عمادها المعرفة لأجل ديمومة الوجود الجميل المتناسق...

فالمجتمعات وفقاً لتجاربها وظروفها هي التي تسهم في نشر المعرفية نهوضاً بالبنى الثقافية التي تشكل القاعدة الخامة للنهوض بالمؤسسات وبالتالي لتحول جميع أفرداها العاملين لقوى معرفية منتجة تتساوى بالحقوق والواجبات على كافة الصعد والمستويات...

إن المشروع المعرفي لا يفرض من قبل قوى كبرى متحكمة فهذا المشروع عندئذ سيتحول لمشروع استيطاني قائم على اللعدالة والاستحكام بالعقول يؤدي إلى الاستحكام بالموارد وبالتالي فالمعرفة مفتاحها الإيمان بالتغيير أولاً، ودفعها كمبدأ عملي يحدُّ من تسلط القيم الفردانية الضيقة فهي قيم تعوق الحرية الطبيعية والعدالة، ، فهي قيم تتجسد بالليبرالية التقليدية التي تجسد ترسيخ الاستغلال والسيطرة والتحكم لأجل الاستيلاء على مقدرات الشعوب وضمان تجهيلها وحصرها بالأزمات المتوالية المتتابعة، والمعرفة باب رئيس في الخروج والتخلص من هذه المنظومة الأنانية المقصية لقيم الفرد أيما إقصاء، من خلال نشر ثقافة التخلف والتعامي، هاتين الثقافتين الراكدتين جعلتا غالبة المثقفين الشرقيين سماسرة ومأجورين بدلاً من أن يتأصلوا بمقوماتهم الحضارية الغنية، وركضوا وراء عقد النقص والتفوق الغربي، والفئة الأكثر بؤساً تلك التي تحنطت في قوالب عبادة الماضي والمفاهيم السلفية الأصولية من تطرف ديني وطائفي، أو قومي، وقد باتوا قوالب إيديولوجية رديئة وصناعة استخباراتية دولية ومقاولة للنظم القامعة الجشعة، وللمعرفيين طاقات تظهر لأجل انتصار حقيقة المعرفة بشخصهم وفي ذوات النفوس العاقلة لأجل تشكيل سياج متين يقِ الوجود من المخاطر التي تنتجها قوى التعامي عن قول الحقيقة ودعاة التخلف وتعميم الجهل الذين ينفقون ملايين الدولارات لأجل ترسيخ الاحتقان والعداء بين الشعوب، عبيدوا السلطات الديكتاتورية وزبانية أمراء الحرب والذهنية الشمولية الفئوية الضيقة...

المعرفيون يرون الوجود وطناً شاملاً، وليس الوجود عبارة عن جغرافيا محدودة بحدود مرسومة بحكم الحروب والمعاهدات التاريخية وأحداث الغزو والسيطرة على المراكز الاستراتيجية، إنما ذلك الوجود الذي يحتوي الجمال، والانبعاث والنماء، وفي الفلسفة التي تنشد الحب والمعرفة والتي تبدأ من اتحاد الفعل الفكري مع الفعل الميكانيكي العملي، وهي انتفاضة على المفاهيم الجغرافية السائدة وبيان لقيم وحدة الوجود والمعرفة الخالصة التي هي دماغ كلي ارتقائي ومتناسل للبشرية الحية، تلك التي تؤصل جودة التفكير الذي يقود إلى التصميم والهدف ونبذ الإقصاء والسلطة المطلقة والتجهيل الذي قاد إلى عطالة الفكر والتشويه الثقافي...

المقاربة الاولى: تجمع المعرفيين لصون الوجود

يدرك المعرفيون أنهم يتمثلون بالقيم الطبيعية المستقاة من البنية الحضارية للشعوب، ومن التأكيد على ضرورة الالتفاف حول الوجود لحمايته من خلال تجمع المعرفيين بصيغ تنسيقية وبنى تنظيمية في جميع أنحاء الوجود، ويصرون دوماً على تبني المنهج المعرفي الذي يجد في التنوع مصدراً لإنتاج وتوليد الأفكار البنَّاءة، فلا يدينون بأي نظرة تنحو منحى المغالاة نحو العلمانية الراديكالية أو الأصولية الراديكالية فكلاهما تلتقيان في سوء الممارسة، لأن المعرفيين يجدون في إنقاذ الوجود من الخطر الذي تمثله قوى الطغيان والجشع، ضرورة وواجب معرفي وطني، مع التأكيد على حقيقة الصراع الأزلي بين قوى الهدم والبناء والتي تتجسد في المعرفة والجهالة...

لايمكن فهم مجمل الميراث الإنساني المتمثل بالحضارات والقيم حين نكون على نقيض مع الوجود كوحدة والحب الطبيعي الذي هو فلسفة الوجود والحركة، ولابد من التحرر من فيوضات الذات واختلاطاتها، وعبر فلسفة الحب وجود والوجود معرفة يمكننا فهم حقيقة التنوع والأفكار الجديدة النابعة عن الانفتاح، ولا بد من الإشارة إلى أن التحدي الذي يقف في طريق خصوبة الدماغ الإنساني يكمن في التعصب وتربية الجهل من

خلال نشر التجهيل والتكميم، فالجهل الأعمى الذي تعانيه البقاع المحتقنة طائفياً وقومياً في رقعة الشرق الأوسط تحديداً كمثال متجلي، ونشر المعرفة معتمد على تنظيم الطاقات التي يمكن أن تعبر عن حقيقة الالتفاف وتوغل في غرس قيمها الطبيعية داخل كل المؤسسات والتنظيمات المهترئة، لأجل إصلاحها وتغييرها، وتخليصها من العطالة والهشاشة التي تسودها، وبشكل متدرج انتهاء بمرحلة الشفاء...

ومنهج المعرفيين منهج أخلاقي اجتماعي، قائم بذاته، يختزل القيم التي نادت بها كافة العقائد والنظريات والتيارات التي كان لها الأثر في الميراث الحضاري الغني والتي تحتكم لعودة الإنسان إلى التشبث بروح الحضارة المعرفية، وقد ظل المعرفيون حاضرون وبصورة جلية في أشد المواقف صلابة وقوة وفي أحلك الظروف قتامة وقسوة، وقد دافعوا عن حقيقة الإنسان أمام من يزهقونها بأفعالهم الأنانية الجشعة، ويمضون قدماً نحو تحقيق الإزدهار والسلام، كونهم يؤمنون أن المعرفة تصالح الإنسان مع حريته، وعداوته للعبودية بأشكالها.

لقد آمن «سبارتكوس» المعرفي بهذه الحقيقة حين جمع أشتات العبيد المقهورين من حلبات روما ومن تجارة الرق السائدة حينذاك، ليسقط البربرية والتوحش التي رافقت روما إلى جانب تفوقها العمراني، ليغدو مثالاً حقيقياً لبسالة المعرفيين وخلود مواقفهم التي تنادي للإنصاف والارتقاء المشترك للرفاهية والحياة الآمنة في الوجود، وإيماناً حقيقياً بانتصار المعرفة الساحق على قوى الجهالة والاستعباد...

فالنهضة المعرفية هي الثورة البديلة عن التصحر والجمود الذي اعترى السلطويين والفئات المحكومة بالخوف وتكميم الأفواه، لذا يعمل المعرفيون على جعل الحب فلسفة تعايش تخرج عن كونها عاطفة داخلية إلى العالم، وتعمق في مدلولات الحياة ودفع الإنسان من خلالها للبذل من خلال اجتماع المعرفيين في أنحاء الوجود، للحوار حول مصائر الشعوب الرازحة تحت ضغط القوى المهيمنة المتمثلة بالسلطات الديكتاتورية التي

قامت بالتهجير والقتل والإبادات، وكذلك التنسيق حول حماية البيئة من التلوث ومخاطر الحروب والنزاعات ووضع حلول للحد منها، وإزالة الاحتقان والعنف واجتثاث الإرهاب والتطرف، والتأكيد على أهمية التعايش السلمي، حيث إن العجز الراهن الكامن في (مجلس الأمن العالمي) دليل ضعف وترهل وإفلاس، ولابد أن يكون البديل عن الضعف هو تفعيل مجلس الأمن وإلزام الدول الكبرى على تأكيد حقيقة الوجود ومصيره الموحد والمرتبط بوقف الحروب وانتشار الأسلحة المحرمة ومكافحة الإرهاب والتعريف بالحريات وأزمة حقوق الإنسان وانتهاكاتها، وإن تحقيق السلام العالمي يعد مرتكزاً رئيسياً من مرتكزات تحقيق رسالة المعرفة...

وما يعنيه المعرفيون بوحدة الوجود على خلاف آراء المتصوفين عنها هو الوجود الذي أينع الكائنات المختلفة، حيث أدى هذا التفاعل والتمازج لحدوث ما يسمى بالتطور والتغير المستمر فيجدون أن الحب هو نتاج هذا التفاعل المستمر وهو المحرك الذي يقود الإنسان باتجاه إدراك المزيد الذي لا يتوقف عن التناسل، هذا المزيد المعرفي الغني والمتشعب والمرتبط بحركة الوجود والكائنات التي عليها، حيث نرد هذا التفاعل إلى الوجود كونه يمثل رب الطاقات بأنواعها، وقد شكل هذا التمازج نوعين من الطاقة أسماهما الإنسان المعرفي، مادة وروح، وهما إفراز عن العمليات المعقدة بين الكائنات والإنسان، والروح هي من الوجود المادي وتفاعلاته، حيث يرى المعرفيون أن الروح احدى أكبر تجليات المادة في الوجود، وامتزاج الطاقتين الروحية والمادية والعكس، هما من ولدتا الرغبة في سبر الوجود وجماله المنظم الهندسي، وضمان لبقاء الإنسان واستمرار نسله...

والوسائل التي يعتمدها المعرفيون في نشر أفكارهم، وسائلٌ معرفية ترتقي عن أساليب الإكراه والعنف، إنما تعتمد جلَّ الاعتماد على مخزون الإدراك في تفعيل الحوار لأجل ابتكار الرؤى والأفكار الجديدة، وما المعرفة سوى أفكار، تسمو بالحب عن الأطر الإيديولوجية الهدامة، التي

يسعى لنشرها دعاة الجهالة والإقصاء، فالوسائل المعرفية تعتمد على إثارة الاختلاف لبيان الأفضل وتنبذ الإقصاء، فإثارة التساؤلات والرؤى الجديدة هو جل ما يتأمله المعرفيون في مسيرة النشء الواعدة، فهم معنيون بالوجود أينما وجدوا في ظل رابطة واحدة، يتحرك فيها الزمن وفق حركتهم وتفاعلهم بالمكان، حيث لا يسلم الوطن بالتصدع، ولا يسلم بخراب وطن مجاور...

والحقيقة التي يتزعمها البشر نسبية إزاء سبرهم للوجود المطلق المتجلي بالمعرفة المطلقة، وكل دعاة الصراع بين الحضارات أسسوا أرضية الصراع من خلال مفاهيم مبتدعة لأغراض تتعلق بالسيطرة على الموارد النفطية، وقد استلبت مفاهيم الصراع الأناني من جملة ظروف وتداعيات تختلف من بقعة لأخرى في الوجود، والحقيقة التي تضمن الأمن للحياة هي في تحقيق رسالة المعرفة، وبيان الغطاء الخادع لمسوغات الصراع الدموي لأجل الصراع وإفناء الوجود وتفريغ محتوى ظاهرة (الاستشهاد) واستخدامه لمآرب ونزوات الحكام والتلاعب بمعيار الشهادة، أو نقيضها الخيانة، حسب مقتضيات إيديولوجية نفعية، حيث أطلق الشهيد على كل جندي خدم الدولة أو الحزب، أو جماعة معينة تتمثل بالسلطة التي تداوم في الصراع الاقتصادي الذي يمثل جوهر كل صراع، في الآن ذاته يتم إطلاق صفة الخائن على كل من لا تتوافق انتماءاته مع الجهة التي ينتمي إليها الفرد، وقد تم إفراغ قيمة الشهادة التي تعني الشرف من محتواها، في حين تكون الشهادة بمثابة القيمة المعرفية العليا لكل معرفي دفع حياته لأجل رقي وطنه وتحريره من ربقة الخنوع وبيان الاستشهاد كقيمة معرفية وطنية وجودية وحمايتها من أن تكون مفهوماً مسيساً بين أيدي المتلاعبين بالقيم واستخدامها خدمة للمنافع الأنانية، مثال ذلك تنظيم القاعدة وما يقومه من غسل أدمغة الشباب والإيحاء لهم بأن موتهم يعد قيمة سماوية يكافئون عليها بوعد الجنة...

حيث يرى المعرفيون الاستشهاد ظاهرة معرفية كبرى تعد أساساً عملياً

لكل نهضة، تعد بمثابة البدل والثمن الذي لا بد من دفعه لدفع التخلف والاضطهاد، ويجدونها أساس تقدم الحياة ومفاهيم الرقي التي جعلت البشرية تنتقل من طور العبودية والخضوع إلى طور الحرية والمجد، حيث إن الشهادة ليست مطية بيد جماعات الموت الذين سببوا الإبادات الإنسانية إزاء المنافع الاحتكارية وحروبه التي تشن ضد الشعوب والبنى الجيولوجية للوجود، فمفهوم الاستشهاد يتجاوز فهم تصورات الأحزاب والدول والمتشدقين بها، فهي القيمة الأسمى...

لقد أخذ اصطلاح الشهادة ماهيته من الدين، فالأديان حمت مفهوم الشهادة كقيمة مدافعة عن العقيدة من الزوال والاندثار، من ثم انتقلت إلى شتى الفئات والجماعات والأحزاب والأمم لتأخذ رمزية ترتبط بأهداف الجماعة المتواجدة على رقعة جغرافية محددة، والمدافعة عن وجودها من الاستعباد، فالمعرفي وحده الشهيد الخالد من خلال الأثر الذي يتركه في حياة أمته وما يرافقها من تأثيرات على الأمم الأخرى والعالم، فالمصباح الكهربائي ثورة معرفية تعود لمخترعها (توماس أديسون)، واكتشاف الأرض الجديدة (أمريكا) تعود لمكتشفها «أمريكو فوسبتشي» ووصول المسرح إلى دمشق كان إثر محاولات (أبي خليل القباني) ودفعه الثمن لإيجاد المسرح وهكذا، فالمعرفي برهن على فعل المنْجَز، بدوام فضل المنجز المبتكر في تطور الحياة، ومن خلال محو الحواجز بين المعرفيين انطلاقاً من الرقعة المحلية لتمد إشعاعها وتأثيرها نحو العالمية، فاللغة خلقت التفاعل بين المزيج في ظل الجغرافيا، وهي وسيلة تواصل وتخاطب للوصول للمدنية الطبيعية، من خلال التخلص من آليات الخطاب المبتذل الذي يحرص على التهويم والإيغال في التجهيل، والتي كانت مطية للحروب ولبث الخواء والإيمان بالوهم الغيبي، فاختلاف التفسير هو ما يتبع ويرادف عملية نشر الفلسفة وهنا لابد من اتيان الواضح لا الملتبس في المفهوم والاصطلاح أو الفكر كي لا تذهب لأسر التشويه والحط من قيمة الفكر المعلن، كما تعرضت الكثير من العقائد لسوء الممارسة والتصرف، كما لابد من التخلص من المفاهيم التي تحرض على الاقتتال والتنازع والتخريب الذي

يمس الوجود الوجود برمته ويشوهه، فلا يوجد عرق منتصر على عرق بقدر ما هنالك حقيقة على قوة العقل المعرفي في دخوله لحرم الإبداع والممارسة وإبداء الجهد واتحاد الذكاء النظري بالعملي، من خلال تضافر الإمكانات في ظل الوجود، وتفعيل ذلك في سبيل التمثل بالقيم الطبيعية للحياة نحو نظرة متجلية وراقية لها، نحو مبدأ جامع يحمي الوجود والكائنات من الدمار والحروب والكوراث الطبيعية.

لقد انطلق المعرفي من إيمانه بذاته وإخلاصاً لمدركاته في الوجود، فلا تعارض بين المفاهيم الذاتية والموضوعية، إنهما صلتا وصل طبيعية لسبر الحقيقة المعرفية المطلقة المتمثلة بوحدة الوجود...

وحدة الوجود الذي ندركه ونستشفه في الواقع المتكامل سياسياً واقتصادياً وثقافياً واستراتيجياً، ومدى تأثير الظواهر على الكوكب وما تطرأ عليه من تطورات تبدأ من بقعة لتنتشر إلى بقاع أخرى، وتعدد الظواهر دليل وحدة الوجود فحين تتأثر بقعة ما في الوجود يبدأ التأثير للجوار المحيط وتتسع حسب شدة عمق الأزمة لتنتقل تدريجياً، لذا يدرك المعرفيون حقيقة الوجود من خلال إدراكه كوحدة كلية شاملة، فهم يؤمنون بالروح كعنصر وليد عن الحركة المادية المعقدة بين الإنسان والمحيط الوجودي المتفاعل برمته، فتطور المجتمع البشري ناشئ عن هذه التناقضات، وليس المعرفيون في خضم هذا حزباً أو تياراً أو أصحاب معتقد صوفي، إنهم من آمن باستقلالية المعرفة عن كافة التصورات العدائية الضيقة التي أهانت قدسية الوجود، والمؤمنون بمكافحة التطرف والاحتكار وعنف السلطة من خلال نشر ثقافة الاختلاف المبنية على قاعدة الحب...

والوجود في رحلة الصراع الطويلة لأجل انتزاع حقوق الإنسان من تقرير مصير وكينونة وبحث عن الحرية الكامنة بممارسة حرية الإرادة والانعتاق من أسر الإقصائيين هو صراع كل المعرفيين لأجل تقرير مصائر الشعوب وضمان تماسكها من خلال حريتها واستقلالية مشروعها.

ولابد من تكريس مفاهيم خارجة عن الأطر الكلاسيكية التي غيبت

دور ومنطق العقل الناقد وكبلته طويلاً، وهذه المفاهيم ينبغي أن تنبع من الإرادة المجتمعية في ظل مجتمع يؤمن أفراده بالتنوع الذي هو عليه ويؤمن بضرورة إزالة الحواجز بين الدول والأقاليم من خلال التجانس والبعد عن الإقصاء والشوفينية، حيث تسعد المجتمعات المعرفية من خلال ممارسة الاختلاف عبر طرح مشاريع اقتصادية تنموية وتبادل ثقافي، تسهم به الشعوب لتبني وجودها وليس لأجل إقامة مصالح اقتصادية أنانية احتكارية تقام وتشيد على حساب تصفية الشعوب وهنا يكمن دور المعرفيين بأن يكونوا نواة حقيقية لمجتمع معرفي يؤمن بممارسة الحياة العصرية.

إن تنبه الدول واحتجاجها على استخدام الأسلحة المحرمة من خلال شن الهجوم على مستخدميها واجب معرفي يقع على عاتق الدول الكبرى لمنع تخريب الوجود برمته، لأن الجزء يتأثر بالكل والعكس، والحضارة ظهرت على يد الإنسان المعرفي المقتدر، ولكن دوماً يرافق الإنجاز دوماً أيدي خفية تحتكر هذا المنجز وتسخره كوسيلة لإبادة شعب أو حضارة ما كما فعل الأمريكان في إبادة حضارتي المايا والإنكا متمثلة بنسل الهنود الحمر، فالسلطة اداة هدم في كثير من الأحيان ولكن الأفكار الخيرة الكامنة في فطرية المجتمعات هي من تفعل وتنتصر، وبطبيعة الفعل المعرفي فإن المعرفيين يطمحون لسلطة تمثل المجتمع وتنسجم مع منافعه وقيمه وتؤهل في الإنسان الفاشل قيمة التفوق والنجاح وتدعمه، سلطة تجسد جدة الأفكار، وتنسجم مع التطلعات الراقية لشعوبها لدوام الارتقاء المادي الروحي المرتبطين ببلوغ المعرفة التي يعنى المعرفيون بنشرها والتماهي بها من خلال الوجود.

فالشرق الذي يمثل الأصل في دوام الرسالة الحضارية وانتقالها للغرب، والذي أضحى يعاني التخلف، لم يكن تخلفه إلا نتيجة عن فساد السلطات السياسية وإفراطها في قمع وتجهيل المجتمع، وقد أستخدمت من خلال ديمومتها، الأديان والعقائد والنظريات التي وجدوها ستاراً جميلاً لأجل بقائها وتدعيم مصالحها، فما يعانيه الشرق الأوسط هو نتاج عن

عمليات ممنهجة لترسيخ الجهل باسم الاحتقان الطائفي والقومي والديني، لجعلها أكبر مستعمرة تدر البترول للخارج وتحْكم قبضتها على مفاصل الحياة الاجتماعية من خلال الإعلام المرتكز على التزييف والتحلل، فلابد إذاً من بيان عيوب السلطة القامعة وعقلية التوريث في الحكم عموماً.

فالأديان والنظريات من إفرازات المعرفيين في تهذيب ومتابعة السلوك البشري وتحسين القدرة التكييفية للتعايش دون ارتكاب العنف الذي يرتكبه الذين يعانون من نقص فائض العاطفة والتوازن الداخلي فأي نظام يحمل صبغة دينية أو قومية إنما يحمل في محتواه الإقصاء، ويناقض التنوع المجتمعي الأثني والديني والقومي فمن الرديئ تعميم نظام معين ذو صفة شمولية على مجتمع متنوع وغني الإمكانات، لأنه يؤجج النعرات بين المجتمع ويؤلبه على بعضه، ونستطيع القول أن الممارسات السلطوية المفرطة في العنف والتكميم ممارسات فردانية تمارس خارج الرقابة المجتمعية، تتمادى بالتقصير في وظيفتها الأخلاقية وتروج للإرهاب الدولي الذي له نتائج خطيرة على تماسك المجتمع وتفتت نسيجه.

لذلك أمكن للمعرفيين تأسيس أنظمة تعددية ديمقراطية للحكم من خلال إحداث دمج كافة المؤسسات السياسية والثقافية والاجتماعية وإشراكهم في تداول الإدراة والانفتاح الاقتصادي وفتح المجال للاستثمارات الإنمائية لتحقيق الرفاهية والأفضل للمجتمعات كافة والحد من الفقر والبطالة ما أمكن، وإشراك الإمكانات والطاقات في تدعيم المؤسسة الاقتصادية...

وقد دفع المعرفيون البدل الأكبر في سبيل خلاص مجتمعاتهم من كافة صنوف القهر، إن في السلطة أو الإعلام أو الرياضة والاقتصاد، والثقافة، أو الشؤون العسكرية والاستخباراتية، حيث يتجلى تأثيرهم في كل مؤسسات وسلطات الأمم عبر التاريخ، وقد دفعوا ثمن مواقفهم الفكرية والفلسفية من خلال التصفية أو النفي أو التشهير بالخيانة، نذكر الفيلسوف المعرفي (ماني) الذي عانى شتى أنواع التنكيل والتعذيب على يد

الإمبراطور الساساني (شاهبور الثاني)ونذكر أيضاً (منصور الحلاج)شهيد المتصوفة الذي يعتبر رمزاً معرفياً عن الحب حيث قضى نحبه بأبشع صورة حيث كانت سلطات محكمة التفتيش الإسلامية له بالمرصاد، كما نذكر المعرفي (سانت باول) الذي كان لرائعته أعمال الرسل دوراً كبيراً ومهماً في حياة المسيحية حينذاك، ونذكر أيضاً المعرفي الإيطالي (غيار دانو برونو) الذي اتهم بالهرطقة سنة 1600م، بعد أن شكل فكره منعطفاً مهماً في عصره، والأسطورة البطل الصيني (بروس لي) الذي نقل بكل إصرار معرفي أسرار لعبة (الكونغ فو)من دائرة الحضارة الصينية المنغلقة حينذاك إلى العالم، مما حورب من قبل المتزمتين الصينيين فاستطاع بذلك أن يسجل موقفاً معرفياً والأمثلة لا تحصى عن عظمة وإصرار المعرفيين على وحدة واستقلال شعوبهم وتأثيرهم على الوجود بأسره من المحلية إلى العالمية.

وقد شكل المعرفيون في شتى أنحاء الوجود سياجهم المتين لمحاربة قوى الجهالة المسماة بمحاكم التفتيش التي قتلت أعداداً هائلة من الذين رسموا النهج السليم من خلال أفكارهم ومواقفهم، الطريق أمام الأجيال القادمة، فالوجود يتقدم ويزدهي بمعرفييه، يتلاشى وينعدم بانانييه، حيث إن هذا الصراع لا ينتهي، وهو متوجه ضد الإقصاء والاحتكار والسلطات الدوغمائية الديماغوجية، التي تستمر في إفسادها للعقول والأمزجة، لتمجد القوالب الجامدة والمسرطنة لتصدع القيم الطبيعية متقنعة بشعارات الحرية والسلام، ، ومن الأهمية التعريف بجهود البنَّاءين الذي كان لهم دور في إيلاء الإنسان بكل ماهو نبيل وقيم من خلال ربط الأخلاق بالإبداع والنظام، والتشبث بالمضامين الجوهرية للحياة...

والمعرفيون يؤمنون بالفلسفة المعرفية المنبثقة عن وحدة الوجود وهم يجدون في ذواتهم رموزاً حية عن الإنسان الجديد الذي برهن دوماً على حقيقة القيم، وقدرته على تطوير الوطن من خلال استثماره لأدواته وتفعيل إمكاناته، إنها نظرية ترتقي عن كونها جملة تصورات مثالية، لتصبح أسساً عملية سلوكية يعتمدها المعرفيون لتفادي الحروب وأنموذجات السلطة

المتعفنة التي قوضت الإرادة المعرفية وجرَّت البشرية لويلات الحروب والمجاعات وإنشاء ترسانات الاسلحة البيولوجية، ولأجل إحداث إدارات معرفية حقيقية تعبر عن جوهر المجتمع وقيمه، تجد في قراءة أسس بناء الحضارات سبيلاً لإحداث أنظمة حقيقية طبيعية تؤمن بوجود طبيعي متين عماده التشارك والاتحاد بين كافة المجتمعات متجاوزة البعد المحلي والاقليمي والدولي وتعميم أنظمة أكثر اتساعاً وشمولاً وغنى اقتصادياً وسياسياً وثقافياً...

الدومينكان والتسامح الديني

«الأب جورج قنواتي نموذجاً»

د. عماد الدين ابراهيم عبد الرازق*

مقدمة

التعايش هو نوع من التعاون الذي يبنى الثقة والإحترام ويهدف إلى إيجاد أرضية يتفق عليها الأطراف. والتعايش أو الحوار بين الأديان يعنى إيجاد النقاط المشتركة بينهم وإبراز منظومة القيم الإنسانية المشتركة ومنها التسامح والمحبة وضمان حقوق الإنسان. ومن مبادئ التعايش بين الأديان ما يأتي:

أولاً: الإتفاق علي إستبعاد كل كلمة تمس عظمة الله ولا يسمح بتلقيبه أو السخرية منه جل جلاله

ثانياً: التفاهم حول الأهداف والغايات والتعاون من أجل تحقيق الأهداف المتفق عليها. كذلك ينبغى أن يشمل التعايش بين الأديان العمل المشترك لمحاربة الإلحاد والإنحلال الخلقى.

والتعاون بين الأديان يهدف إلى رفع الظلم عن الشعوب والطوائف والفئات التى تتعرض للاضطهاد. ويجب أن يتسع مفهوم التعايش بين

(*) أستاذ الفلسفة المساعد بكلية الأداب، جامعة بني سويف، مصر.

الأديان للقضاء على أسباب التوتر وإضطراب حبل الأمن والسلام وعدم الإستقرار، ويجب أن يتجه التعايش بين الأديان نحو إنصاف المظلومين والمقهورين في الأرض جميعاً دون إستثناء. فمن أهداف التعايش بين الأديان العمل على إقرار مبادئ الحق والعدل وإحترام كرامة الإنسان من حيث هو إنسان، فهذه المبادئ والتعاليم تمثل القاسم المشترك بين جميع الأديان. ومن اهم هذه القواسم المشتركة بين الأديان ما يأتي:

أولاً: لا نعبد إلا الله.

ثانياً: لا نشرك به شيئا.

ولقد اتضح هذا جلياً عند الدومنيكان وعلي رأسهم الأب "جورج قنواتى" إذ دعا قنواتي إلى حوار بين المسيحية والإسلام على أساس من وجود أسس مشتركة بين الديانتين، وهذا ما سوف يتضح من خلال عرضنا لهذا الموضوع عند قنواتى، وقبل أن نعرض عرضا تحليلياً لهذا الموضوع نشير إلي نبذة مختصرة عن الرهبان الدومنيكان.

نبذة عن الدومنيكان (الرهبان السود):

تأسست رهبانية الواعظين أو الدومنيكان عام 1215م وقد أسسها "سانت دومنيك" خلال جولات الوعظ في جنوب فرنسا، وقد تأسس أول منزل من الرهبان في مدينة "تولوز" الفرنسية وقد حصلت علي موافقة من قبل البابا "هونوريوس الثالث" ويعد القديس "توما الإكوينى" من أهم ممثلي الدومنيكان في القرون الوسطى، وكانت حياة القديس دومنيك واحدة من الجهود الدؤوبة في خدمة الله، ويجب أن إلى نشير أن الزهد يمثل أهم سمات الرهبان الدومنيكان فهم يعيشون فى حالة من التقشف والصيام بصورة مستمرة ويلبسون الصوف ويلتزمون الصمت الدائم في معظم حياتهم.

أولاً: بانوراما حياتية:

يعد الأب جورج شحاتة قنواتي أحد أبرز رموز الفكر المصري

والعربي. لعب دوراً بارزاً في حياتنا الثقافية، لما تركه من مؤلفات وكتابات تمثل علامات فارقة في حياتنا الثقافية والعلمية والفلسفية.

ولد الأب قنواتي في السادس من يونيو "حزيران" عام 1905م في الاسكندرية، وكان الابن السادس بين ثمانية أطفال، وكانت اسرته التي تدين بالمذهب الأرثوذوكسي اليوناني قد هاجرت قبلها بجيلين من سوريا إلي مصر. وفي عام 1921 عندما بلغ السادسة عشرة غير قنواتي مذهبه وانضم إلي الكنيسة الكاثوليكية. وبعد أن أتم دراسته الثانوية ودراسة الصيدلة وهب قنواتي نفسه للدين، فأصبح راهباً في عام 1934 وانضم الي الآباء الدومينيكان، ثم درس في بلجيكا وفرنسا الفلسفة وعلم اللاهوت. وفي عام 1943 ذهب قنواتي يتعمق في بحور العربية والعلوم الاسلامية. واخرج كتاباً قيماً بالاشتراك مع الباحث في علوم الاسلاميات الفيلسوف الكاثوليكي الفرنسي "لويس غاردية" وهو كتاب مقدمة في الفقه الاسلامي[1].

ويعد قنواتي أحد أهم المتخصصين في الفلسفة العربية خلال العصور الوسطي، وما زالت أعماله حول ابن سينا وابن رشد تحمل بصمته فهناك كتابه "مقدمة في العقيدة الاسلامية" وكذلك ترجمته لكتاب الشفاء. ويمثل قنواتي قيمة وقامة ثقافية وفلسفية بارزة فهو عالم على قدر كبير من الوعي، وأيضا التأثير لأكثر من نصف قرن على متلقيه وتلامذته وأتباعه، انشغل بقضية أساسية ورئيسية طوال حياته واعتبرها من أهم القضايا، وهي مد جسور وروابط التواصل بين الحضارتين الإسلامية والمسيحية بحسه الثقافي، فهو رجل الدين، الراهب، المثقف، الذي أدرك ماهية المثقف الحقيقي ودوره في زمن تقاس فيه الثقافة والمثقفون بمعايير مختلفة عن المعيار المعروف. وبذل جهوداً كبيرة لإرساء دعائم الحوار والتوفيق بين الإسلام والمسيحية، وأمضي حياته في بناء الحوار والجسور بين العالمين

1 http://ar.qantara.de/content/ib-Idwmynkny-Imasry-jwrj-qnwty

المسيحي والاسلامي، وكان له دور فعال في جلسات المجمع الفاتيكاني حول الحوار مع الإسلام[2]

أما مكانته العلمية فهو أحد الأفذاذ في هذا المجتمع، وذو باع طويل في الدراسة اللاهوت، وثالثة في الفلسفة. وكانت أطروحته للدكتوراة في الفلسفة عن مفهوم الخلق عند "توما الأكويني" وحصل عليها من جامعة مونتريال في كندا. وبعد عودته إلي القاهرة عام 1944م عين أول أمين في المكتبة التي تم تأسيسها في "المعهد الدومينيكاني للدراسات الشرقية". وتحت إشرافه أضحت مكتبة المعهد واحدة من أفضل مكتبات القاهرة، وسرعان ما أصبح مديراً للمعهد، ومن خلاله أقام قنواتي إتصالات بجامعة الأزهر، وبمجمع اللغة العربية، وقد استعانت جامعة الدول العربية بخبرته في مجال الفلسفة والحضارة العربية الإسلامية. وخلال مسيرة حياته الأكاديمية الف قنواتي ما يزيد عن مائتي وخمسين كتاباً ومقالاً في الموضوعات الإسلامية من العلوم الطبيعية حتى التصوف الإسلامي. وقام قنواتي بتحقيق نصوص علمية وفلسفية مكتوبة باللغة العربية. وقال "أنني أؤيد إقامة مجتمع علي أساس إنساني شامل يضع الله في مركزه يلبي مطالب المسيحية والإسلام".

بالإضافة الي ما تقدم كان جورج قنواتي طوال عقود مشاركاً ومستشاراً في هيئات باباوية مختلفة خاصة بشؤون الحواربين الأديان، كما شارك في صياغة الإعلان الذي صدر عن المجمع المسكوني في الفاتيكان الثاني الذي يحدد العلاقة مع غير المسيحيين[3].

ثانياً: دوره في إرساء وترسيخ الحوار والتوافق بين الحضارتين الاسلامية والمسيحية:

لقد وهب قنواتي نفسه لقضية مهمة جداً أصبحت شغله الشاغل طوال

2 إسلام أون لاين، جورج قنواتي، محطات ومواقف، أميل أمين.

3 موقع القنطرة الإلكتروني السابق الذكر.

حياته وهي ضرورة إرساء الحوار والتوفيق بين الحضارة الإسلامية والمسيحية، فهو يدعو إلي ضرورة وجود توافق وإنسجام بين الإسلام كحضارة والمسيحية كحضارة أخرى باعتبارهما يمثلان مكونين ثقافيين وحضاريين متكافئين لوجود قواسم مشتركة ونقاط التقاء إيجابية، وإذا وجد خلاف فهو خلاف وتنوع في التفاصيل فقط، وكان يدعو إلي البحث عن المبادئ والأسس المشتركة بين الحضارتين، ونبذ كل ما يدعو للتنافر والإختلاف والتناحر، وخلال نصف قرن تقريباً وجه قنواتي القسط الأكبر من إهتمامه إلي دراسة التراث الفلسفي والعلمي واللاهوتي للعرب، وتتبع بدقة أثره في الحضارة الغربية إبان القرون الوسطى وفي عصر النهضة بموجب تخصصه في الدراسات العلمية، ولا سيما الكيميائية والصيدلية من جهة، والفلسفة اللاهوتية من جهة اخرى أتيح له الإطلاع علي مصادر التراث العربي، يقول في ذلك "فبهرني ثراؤه الذي يصعب أن يتصوره من لا يدرسه عن كثب".

ثم يستعرض قنواتي تاريخياً كيف استطاع المسيحيون العرب الذين احتوتهم مظلة الإسلام، وعاشوا في كنف الحضارة الإسلامية، أن يقدموا إسهامات حضارية متنوعة، وينصهروا في بوتقة واحدة مع المسلمين، وهذا ليس بغريب على الإسلام الذي يؤمن بالتعدد وحرية العقيدة، ويؤمن بقيم التسامح والتعايش السلمي مع الآخر. لقد عاش المسيحيون في ظل الحضارة الإسلامية يمثلون سداة هذه الحضارة كما يمثل المسلمون لحمة هذه الحضارة. من هنا دعا الأب قنواتي إلي ضرورة الحوار والتوافق بين الحضارتين الإسلامية والمسيحية، واشتغل علي معالم الإشتراك في العقائد لإقامة جسر التواصل بين الحضارتين.

ويركز على أساس ثابت يمثل قيمة جوهريه في الحضارتين وهو (الإنسان). لأن الإنسان في المسيحية والإسلام هو في قلب العالم، تقول التوراه أنه خلقه على صورة الله وعلي شبهه، ويقول القرآن أنه علي الرغم أنه من طين فقد نفخ الله فيه من روحه، ولكي يحقق دعوته في الارض

أعطاه سمعاً وبصراً، فالله أصل مشترك بين العقائد كلها مسيحية كانت أو إسلامية، والنموذج الذي انشغل به قنواتي وركز عليه هو المشترك بين المسيحية والإسلام[4].

ثالثاً: المسيحية والحضارة العربية:

للأب جورج قنواتي مؤلف متميز في غاية الأهمية عنوانه "المسيحية والحضارة العربية" يحكي ويروي قصة الوجود المسيحي في العالم العربي منذ بدء إنتشار المسيحية ويفرد فيه فصلاً كاملاً للقبائل المسيحية التي عاشت في شبه الجزيرة العربية. ليؤكد من خلاله أن الحضارتين الاسلامية والمسيحية عاشتا جنباً إلي جنب في إنسجام وتوافق وليس في تعارض، كما كان هناك تعايش سلمي بينهما وليس شقاق ونزاع. ويشير في ذلك إلي قبائل (بكر) و(تغلب) (بنو وائل بن ربيعة). ويشير قنواتي إلي أنه بلغ من تأثر أهل مكةأن جعلوا في دعائم الكعبة صورًا للأنبياء وصورًا للشجر وصورًا للملائكة، فلما كان يوم فتح مكه دخل النبي فأرسل الفضل بن العباس فجاء بماء زمزم وأمر بثوب مبلل بالماء وأمر بطمس تلك الصور فطمست، ووضع كفيه علي صورة عيسي ابن مريم وقال إمحوا كل شيئ إلا ما تحت يدي. ونرى أن الأب قنواتي في عرضه وسرده للروايات السابقة تأصيل لما كان للمسيحية والمسيحيين في صدر الإسلام من مكانة وكرامة تدفع بمفكري العصور الحديثة لأن يعيدوا النظر في دعوات الشقاقية والخلافات الزائفة والبحث عن ما هو مشترك وإيجابي لبناء الانسان[5].

رابعًا: قواسم مشتركة بين المسيحية والإسلام:

يؤكد قنواتي في كتاب فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية

---

4 الإيمان بالله بين المسيحية والإسلام، محاضرة ألقاها قنواتي في 11/ 9/ 1987بقاعة جمعية الشبان المسلمين في القاهرة.

5 جورج قنواتي، المسيحية والحضارة العربية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ص17-18.

علي وجود علاقة وطيدة وصلة راسخة بين مضمون الوحي الإسلامي ومضمون الوحي المسيحي، ويشير إلى أن كليهما في جوه الفكري الخاص عقيدة أو موقف إيماني قائم علي التصديق الثابت بمجموعة من العقائد تحدد للإنسان مهما يكن دينه وعلاقته بالله تحديداً شاملًا. وهذا الكتاب في جوهره دعوة للحوار بين الأديان، حواراً قائماً علي تبادل فكري أصيل تتخلله المحبة. ويذكر الكاهن وصية دينه أي الدين المسيحي أن حب الله فوق كل شيء وحب الإنسان أيا كان على أنه أخوه في الله وشريكه في حياته. والشيخ يذكر أنه ورد في القرآن أن الله خلق الناس من ذكر وأنثي وجعلهم شعوباً وقبائل ليتعارفوا، ' وأن أقرب مودة للذين أمنوا الذين قالوا إنا نصارى' والذي جمع في الواقع بين الكاهن والشيخ درب من التقارب والتصافي بين تلك الجنود المجندة من أرواح تلاقت فتعارفت، وإذا تعارفت تآلفت، والحوار كما يؤكد قنواتي بين الحضارة الإسلامية والمسيحية يجب أن يقام من خلال المجال الثقافي[6].

وخلال إرساء قيم الحوار القائم علي المحبة والتسامح والتعايش السلمي بين الحضارتين الإسلامية والمسيحية يحاول قنواتي أن ينحي ما بين الديانتين من إختلاف ونزاع وشقاق، وذلك بهدف التوصل إلي معان كلية مشتركة ومبادئ عامة تجمع ولا تفرق، توحد ولا تدعو إلي الإختلاف، فلئن كان الوحي عند المسيحيين كشفاً عن الله تعالي في غيبة الباطن، بمعني أنه دعوة من الله تعالى للناس جميعاً إلي أن يشاركوه في حياته بواسطة المسيح الذي إتحد فيه - عندهم اللاهوت بالناسوت، فإن الوحي في الإسلام يقوم علي تعاليم تتعلق بتوحيد الله ذاتاً وصفاتٍ، وعقائد تدفع الناس جميعًا الي التقيد بها في حياتهم، لأنها حينها تكون تحقيقاً لمشيئة الله تعالى المتفرد بالألوهيه[7].

---

6 لويس غارديه، وجورج قنواتي، فلسفة الفكر الديني، ترجمة الشيخ الدكتور صبحي الصالح والأب الدكتور فريد جبر، دار العلم للملايين، بيروت، 1967، ط1، المقدمة.

7 المرجع السابق ص2.

وبرؤية ثاقبة وعميقة لم ينظر الأب جورج قنواتي إلي طبيعة التوحيد في الإسلام والتثليث في المسيحية، وإنما نظر إلي أن كلاً منهما منهج عقائدي يُبنى على الإيمان القلبي بمجموعة من المبادئ التي تحدد للإنسان علاقته بربه وعلاقته بنفسه كل حسب عقيدته، ومن هذا المنطلق انطلق قنواتي محاولاً أن يزيل العوائق وأن يتخطي الحواجز والفوارق بين الديانتين ويبحث عن قاعدة وأرضية مشتركية بينهما.

وهو في دعوته للحوار والتوفيق يؤكد علي نقطة محورية هي أن الحوار لا يقوم على لغة الجدل والمناظرة بين الإسلام والمسيحية، بل يقوم علي التعايش السلمي، ويقوم على لغة إنسانية أصيلة تحمل الكثير من الأخلاق وإلي محاولة نبذ الخلاف والصراع، لأنه في كل هذا كان قنواتي يؤمن بوجود تلاقي حضاري بين الحضارتين الإسلامية والمسيحية، وبناءًا علي ذلك نري أن الحوار هو المهمة الأساسية التي ينطلق منهاقنواتي في جهوده الفكرية. وهذا الحوار مبني علي أسس مكانية وزمانية، وكان يرى أن المقارنة بين الفكرين الإسلامي والمسيحي تعتبر سبيلاً من سبل التواصل الفكري[8].

والتأصيل الذي يقدمه قنواتي للحوار المسيحي الإسلامي ليس وجدانياً، حيث تكون مقدمات الحوار تحت بواعث دفاعية، مثل ما يفعل المسلمون مع الصهاينة في فلسطين، بل تنطلق دعوته من موقع قوة لأن المسيحية هي عقيدة الأنظمة العظمى، وإهتمام قنواتي بالأصل الفلسفي هو إهتمام بالمشترك أو البحث عن المقومات الثابتة التي تحقق اللقاء والتوافق بين الحضارتين الإسلامية والمسيحية، ووسيلته إلى ذلك هي الفلسفة، لما تمثله من لغة للحوار التوافقي بين الحضارتين. والسبب الأساسي الذي دعا قنواتي إلي محاولة التوفيق بين المسيحية كحضارة والإسلام كحضارة أخري هو قراءته المتعمقة للتراثين، وقدرته التحليلية في هذين التراثين، ويؤكد أن

---

8 جورج قنواتي، المسيحية والحضارة العربية ص18.

التوفيق والمصالحة والحوار بين الحضارتين يجب أن يؤسس علي التسامح ويقام على أرضية يراعي فيها البعد التسامحي والتعايش المشترك. لذا أراد مجتمعاً يؤمن بالتعددية وهذا يوجد في الإسلام كحضارة إهتمت وراعت الأخر، وجعلت أديان أخري تعيش معها في سلام وتوافق، لما تمثله الحضارة الإسلامية من مبادئ تقوم علي التسامح والتعايش السلمي[9].

ومن المنطلقات الأساسية في لغة الحوار بين الحضارتين الاسلامية والمسيحية من وجهة نظر قنواتي هي الترجمة لما تمثله من أهمية كبيرة في مد جسور التواصل بين الحضارات والثقافات وبإعتبارها المفتاح الرئيسي للحوار، وذلك من منظور أن التراث الإنساني قد اسهم فيه أناس من كل الإتجاهات، من هنا نري دعوة قنواتي الي إقامة مجتمع إنساني يكون الإنسان فيه الأولوية بإعتباره إنساناً وليس بوصفه يهودياً أو مسيحياً أو مسلماً[10] .

لذا يؤمن قنواتي بعدة منطلقات أو أهداف أساسيه منها:

1 - إقامة جسور وقنوات تواصل حوارية بين الفكر الإسلامي والفكر الغربي المسيحي قوامها البحث عن ما هو مشترك بين الحضارتين.

2 - إن الفكر المسيحي الأوروبي لم يتطور عن طريق التقوقع داخل ذاته، وإنما تكون وتشكل عبر التواصل مع الفكر الإسلامي والمرور عليه، ويقول في ذلك أننا لا نود أن يكون الحوار بين الفكرين الإسلامي والغربي مبنياً علي أساس التعاطف بل يجب أن يقف عند شرط العدل، لأنه من وجهة نظره أن التعاطف لا ينتج ولا يثمر فكراً، كما أن الحضارة الإسلامية ليست بأقل من نظيراتها الغربية، لأنه من المعلوم بالضرورة أن هناك تواصلاً حضارياً، وليس قطيعة بين

9 دكتور عاطف العراقي، الأب جورج قنواتي والتسامح الديني، ندوة عقدت بالمجلس الأعلي للثقافة، القاهرة، بمرور مئة عام علي مولده.

10 إسلام أون لاين، جورج قنواتي، محطات ومواقف، اغسطس1422، ، إميل أمين.
وأنظر أيضا ريجيسي مورلون، وهاني لبيب، الاب جورج قنواتي، معهد الدراسات الشرقية للدونيميكان، القاهرة 1998.

الحضارات، فالحضارة الغربية إستفادت وإستمدت الكثير من الحضارة الإسلامية، أي أن الأولى إبتدأت من حيث إنتهت الحضارة الإسلامية[11].

من هنا نرى أن الحضارات تقوم علي التواصل والحوار، لا على الصدام والخلاف والنزاع، وليست هناك حضارة إلا وإستمدت من التي قبلها وأخذت منها وأضافت بعد ذلك، والتاريخ خير شاهد علي ذلك، الحضارة الإسلامية أعطت للحضارة الغربية المسيحية في العصور الوسطي، ثم تطورت الحضارة الغربية المسيحية وأضافت الي الحضارة الإسلامية وأكملت المشوار، وهكذا تتواصل الحضارات وتقوم علي الحوار، لذا قدم قنواتي مدرسة في الحوار والتوفيق بين الأديان إنضم إليها العشرات من المؤمنين بضرورة التواصل بين الحضارات، لذا يري قنواتي أنه ليس المسيحيون كلهم أشراراً بل كان يؤمن بالتعددية، ودافع عن الإسلام وبقية الأديان دفاعاً مجيداً. وعندما يدعو إلي الحوار والتوفيق فليس معني ذلك أن يترك كل منا موقعه وموقفه الديني والثقافي والسياسي، بل هو البحث عن ما هو مشترك وعام، وفتح أفاق جديدة من التعاون، والقدرة على تقبل الأخر، لأن الأصل في الأديان هو التوحيد، والحوار الهادف بين الحضارتين المسيحية والإسلامية يثمر من وجهة نظره عن تعايش سلمي، وتعاون وتكافل وبناء[12].

خامساً: أسس التلاقي بين المسيحية والإسلام:

لقد أشار قنواتي إلي مواطن الإلتقاء بين المسيحية كحضارة والإسلام كحضارة ودعا إلي الإتفاق والإلتفاف حول هذه الأسس المشتركة بدلاً من الإفتراق بسببها، ومن هذه الأسس:

---

11 جورج قنواتي، المسيحية والحضارة العربية، ص19.

12 محمد محفوظ، الحوار اولاً.... ودائماً، مجلة الكلمة، منتدي الكلمة للدراسات والابحاث، العدد 32، السنة الثامنة، بيروت، 2001، ص29.

أولاً- الله واحد: هناك إعتقاد عام هو أن الله واحد خالق السموات والأرض وكل ما يرى ولا يرى. يعتقد المسلمون والمسيحيون أن وجود الله يثبته العقل ويؤكده الوحي.

فقد أقام علماء الدين المسيحيون والمسلمون براهين شتى ومختلفة، لكنها متشابهة لإثبات وجود الله، وتحث الكتب المقدسة علي التأمل والإعتبار في الآيات الكونية.

ثانيا- الله خالق السموات والأرض: إن الله هو الحي ولهذا تجلى لنا من خلقه (خلق في البدء السموات والأرض) (سفر التكوين 1-1) وفي القران هو (بديع السموات والأرض) (2-117). وهو الخلاق المصور الذي يعمل ما يشاء من غير ان يجبره أحد علي ذلك. (يداك صنعتاني وكونتاني) (مزامير 118: 78).

ثالثا- الله محب للبشر: الله هو العليم الحكيم الذي يعرف خليقته (يا رب فحصتني فعلمتني، علمت جلوسي وقيامي، فطنت لأفكاري من بعيد، أنت يارب عالم به كله من وراء وقدام أحطت به وجعلته علي يدك) (مزامير 138: 1-5).

هو الأكرم اللطيف المهيمن ﴿إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ حَسِيبًا﴾ [النِّسَاء: 86].

لذا علي الإنسان أن يقر بخضوعه التام لإرادة الله وما قدره في شأنه إنه الحكم والحاكم، هو العدل المقسط.

رابعا- أنبياء يرسلهم الله: أيضا من المعاني والأسس المشتركة بين المسيحية والإسلام هو الإعتقاد أن الله لم يترك الإنسان إلي حاله بل أن الله كلم البشر عبر التاريخ في الأنبياء كلاماً متفرق الاجزاء مختلف الأنواع (سفر العبرانيين 1-10) أو وحياً أو من وراء حجاب أو يرسل رسولاً فيوحي بإذنه ما يشاء (42-5-51). فالمسلمون والمسيحيون يسمون إبراهيم خليل الله، وسيدنا موسى كليم الله.

خامسا- الإنسان والعباده: أساس أخر وأرضية مشتركة يتلاقي فيها

الإسلام والمسيحية. إن المسيحيين والمسلمين يحاولون كل حسب مذهبه خاضعين لمشيئة الله وأحكامه الخفية. فيحققوا هكذا ذلك الإسلام الحقيقي الذي عاشه سيدنا إبراهيم وإبنه الذبيح وسيدنا موسى ورفيقه الخضر ومريم وإبنها عيسى، فالمسيحيون يقولون كما يؤكد المسلمون أنه لا خلاص للإنسان إلا بالإيمان. فيقول بولس (بغير إيمان لا يستطيع أحد أن يرضي الله الذي يدنو إلى الله يجب عليه أن يؤمن بأنه كائن وأنه يثيب الذين يبتغونه) (عبرانيين 11-6).

ويقر المسيحيون والمسلمون أن أعمال الإنسان كلها طاعة لله. وأن المثل الأعلي للمؤمن الحقيقي أن يمتثل لشريعة الله أحسن امتثال[13].

خلاصة القول:

لقد دعا الأب جورج قنواتي إلي حوار بين الأديان والحضارات، حوار يتسم بالعقلانية والموضوعية، حوار يقوم علي ثوابت مشتركة بين الإسلام كحضارة والمسيحية كحضارة. حوار ينبذ العنف والتطرف، ينبذ كل ما يؤدي إلي خلاف وشقاق وصراع، و جوهر هذا الحوار هو تقبل الآخر والتسامح والتعايش السلمي معه. فلا تقدم للبشرية ولا تطور بدون الحوار والتوافق بين الحضارات والأديان. وما أحوجنا في هذه الأيام الراهنة التي تمر بها المنطقة العربية والعالم بصفة عامة من دعوات وأبواق تدعوإلي الصراع والتناحر والصدام بين الحضارات. لذا ما أحوجنا إلى العودة إلي تراث الأب قنواتي نلتمس فيه المبادئ الساميه والقيم النبيلة من أجل إقامة تواصل حضاري يقوم علي إحترام الآخر، ويقوم علي أرضية مشتركة والبحث عن الثوابت بين الحضارات والآديان.

لقد قدم الأب قنواتي تراثاً يحمل معاني جليلة وقيماً سامية تدعو إلي التوافق والتسامح ونبذ العنف والتطرف.

---

13 جورج قنواتي، المسيحية والحضارة العربية، ص20.

الهوية الإسلامية وآفاق التعايش مع الآخر عند الشباب ذو الأصول المغاربية في فرنسا

سعيدون زروقي*

إن عملية العلمنة التي حدثت في المجتمع الفرنسي قد قلصت المجال الاجتماعي للدين وذلك بتقليل هيمنته على المؤسسات حيث كان يمثل أساسا لتثبيت شرعيتها، ينطبق ذلك على الأسرة والمدرسة. لهذا السبب، فإن دور التنشئة الدينية الذي مارسته هاتان المؤسستان قد تأثر بشكل متزايد بنتائج هذه العلمنة. وبالنتيجة يتعذّر بناء الهويات الدينية من خلال مختلف التنظيمات التنشئوية في المجتمع مما يدفع بالفرد للإعتماد على نفسه لتحقيق ذلك. وعليه، يرى هـ. ليجي أنه: "لا يمكن اعتبار الهويات الدينية على أنها هويات موروثة، حتى ولو أننا نقر بأن الموروث عادة ما يعدّل. إن الأفراد يبنون هوياتهم الاجتماعية الدينية عن طريق عدة مصادر متنوعة رمزية موضوعة تحت تصرفهم..."[1].

ونستطيع تمييز نوعين من اللجوء الهويتي للإسلام عند الشباب ذوي الأصول المغاربية في فرنسا، احدهما موجه نحو المجتمع المستقبل La société d'accueil وآخر موجه نحو المجتمع الأصلي لوالديهم،

(*) العلوم الاجتماعية جامعة وهران، الجزائر.

1 العلمنة باللغة الفرنسية la sécularisation وتعني ذلك المسار الذي قلّل من دور الدين في تحديد الأخلاق ومعايير المعرفة في الأماكن العامة بحيث لا يتجاوز حدود الكنيسة.
D. Hervieu-Léger, « Le pèlerin et le converti... » op cit, p 69

بالنسبة لبعض الشباب، الإنتماء الإسلامي يؤخذ بنفس المستوى بالنسبة للمصادر الأخرى للإنتماء (عربي، أمازيغي، مغاربي أو فرنسي... إلخ)، و بالنسبة لآخرين ينزل إلى إسلام أقل شأنا، إلا أنه بالنسبة للبعض هذا الإنتماء للإسلام هو مادة إستثمار كما يتمثل كهوية مركزية، هذا الإنتساب للإسلام محكوم بنمطين من التمثلات للمسلم، بالنسبة للبعض يتعلق الأمر بالشروع في بناء الملامح المميزة للمسلم (ممارسات، معارف... وما إلى ذلك) وتبعا لهذه الملامح نعرب على أننا مسلمون أو مسلمون بدرجة أقل، بالنسبة لآخرين نحن بصدد تجديد للمفهوم الأبوي للإنتماء الديني (صفة جنيالوجية، وليس للممارسة) في هذه الحالة، تأكيد "أنا مسلم" يحدث بطريقة مستقلة،

إن عدم وجود ضمان لإعادة إنتاج هذه الهويات الدينية بسبب الاحتواء التدريجي لمسار نقل القيم الدينية داخل المؤسسة الأسرية والتعليمية، قد أدى بالأفراد للبحث عن ذلك من خلال مصادر أخرى، تلك المصادر غالبا ما تكون نتاج تجارب شخصية أو جماعية مكتسبة من طرف هؤلاء الأفراد أثناء مساراتهم داخل الوسط المهني أو داخل أوساط سوسيو-مهنية أخرى. هذه المصادر الجديدة التي تدخل في إطار التنشئة الدينية لهؤلاء الأفراد من شأنها أن تخلق هويات جديدة قادرة على تعزيز المبادئ المكتسبة منذ مدة التنشئة الأولى أو تتعارض معها أحيانا الشيء الذي أدّى إلى ظهور "أشكال جديدة للإعتقاد" مجسدة المجتمع الغربي.

من هنا، فإن الفرد لم يعد خاضعا مطلقا للأطر المؤسساتية التقليدية التي تثبت التنشئة الدينية لأفرادها، لأنه في الوقت نفس تأثر طيلة هذا المسار التنشئوي باعتبارات أخرى تنتج عن علاقاته بالمجموعة الأصلية وبالمجتمع وتمثلاته الخاصة للحياة. يعني هذا كما يشير ر. ج. كامبيش أن "أنماط انتقال الهوية الدينية قد تغيرت وأن بناء الهوية الدينية قد خضع لمسار معقّد. إن الرابط الشبه آلي مع تنظيم ديني طائفي قد حل محله رابط اختياري قابل للتفاوض. إن بناء الهوية الدينية ضمن سياق المجتمع التعددي

يعتمد على عدة عوامل (الأسرة، المدرسة، وسائل الإعلام، المنظمات الدينية... إلخ) التي لا تفسر بالضرورة الهويات الدينية بطريقة مماثلة..."[2].

على العموم، تتشكل الهويات الدينية اليوم وفقا لمزيج من أربعة أبعاد تهضم باستمرار من خلال المبادرة الفردية. الأول هو البعد الجماعي، والبعد الثاني حسب هـ. ليجي، يتعلق بـ"تقبل الفرد لقيم مرتبطة بالرسالة الدينية يحملها تقليد خاص (سواء كان تقليدا عريقا للديانات التاريخية الكبرى أم تقليدا قصيرا للجماعات والتنظيمات الجديدة [...]"[3]. وإلى هذه الأبعاد يضاف كذلك البعدان الآخران الثقافي والعاطفي.

وفي هذا الإطار، فإن ظهور أجيال منحدرة من الهجرة المغاربية في فرنسا وحاجتها إلى إستقرار بعد أمد طويل يقدم مثالا لهذا السعي الديني المتنوع الذي يهدف إلى بناء هويتها الدينية. وعليه فالكثير من العوامل والمؤسسات تبدو من المحتمل أن تتدخل في هذه البناءات الهويتية مقارنة مع مسارات نقل الهوية لدى آبائهم. وعليه يلاحظ كامبيش أنه، "بالنسبة إلى الشباب المنحدر من أقليات إثنية-دينية أو من الهجرة، تندرج التنشئة الدينية ضمن مسار واسع ومعقد للإدماج والتكامل الإجتماعي، الثقافي والاقتصادي"[4].

من جهة أخرى، يبدو أنه حتى حالة الإقصاء الاجتماعي والاقتصادي التي عانى منها هؤلاء الأولاد المنحدرون من أصول مغاربية في فرنسا قد تدفع البعض منهم إلى إعادة إدماج أنفسهم في الدين لمواجهة على الأقل هذه الحالة من اللااستقرار.

2 R. J. Campiche, « Dilution ou recompositions confessionnelles en Suisse» in G. Davie, D. Hervieu-Léger (dir), Identités religieuses en Europe. Paris, Ed. La Découverte, 1996. P 96.

3 D. Hervieu-Léger, «Le pèlerin et le converti... » op cit, p 72-73.

4 R. Campiche (dir), «Cultures jeunes et religions en Europe ». Paris. Ed. CERF, 1997, p 181

على صعيد آخر وعلى المستوى الاجتماعي فإن الأسرة المغاربية التي تشكلت ضمن الهجرة تجد نفسها غير متكيفة مع السياق الاجتماعي والثقافي الذي يحمله النموذج الاجتماعي الفرنسي. إن دورها التنشئوي قد أزيح بسبب إستئصاله وأيضا من خلال عملية التقويض الممارسة من قبل المؤسسات التنشئوية الأخرى التي دخلت في منافسة معها فيما يخص الأولاد. وعليه فإن "هذه العائلات المنشغلة بالمحيط الأصلي، لم تعد تفرض نفسها كإطار مفضل للتنشئة والانتقال الديني. إن السلطة والنموذج الأبويين تزعزعا بسبب الوضعية التي آلا إليها بسبب الهجرة، بسبب انعكاس الأدوار بين الأجيال وبسبب المنافسة الخاصة بالنماذج الثقافية البديلة" [5].

زمن ثم فهذا التراجع لدور الأسرة فيما يتعلق بالتنشئة الدينية للأولاد المرتبطة بسياق الهجرة دفع بعوامل أخرى تولّت ممارسة الدعاية الدينية بطريقة مباشرة وغير مباشرة من خلال مواقع جماعية معينة. ذلك ما يفسر اليوم تفجّر التمثلات وأساليب تحديد الهوية واستعمال المراجع الدينية في أوساط هذه الأجيال واستغلال، من طرف مجموعات دينية مختلفة، لدلالات هوياتية ومشاكل اجتماعية. هذه الأجيال تدعّمها هيئات أخرى تحمل نماذج أخرى ثقافية قد تقودهم ليستقروا اجتماعيا، ثقافيا ومهنيا، بعيدا عن المجال الأسري الأصلي.

إن عجز الأسرة المغاربية في فرنسا فيما يخص نقل الموروث الديني قد شجع هذه الأجيال من أولاد المهاجرين خصوصا الكبار منهم للإستثمار أكثر في البحث عن المواطنة والإندماج مع الفرنسيين الآخرين من غير المسلمين ضمن المجال المواطني والعلماني، سهلت لهم المؤسسات التعليمية والتربوية ذلك حيث تجاوزوا الحدود الدينية والثقافية شيئا فشيئا. هذه الأجيال تسير في نهج علماني هي حيث تتمثل الإسلام كرصيد ثقافي

---

5 R. J. Campiche, (Dir), «Cultures jeunes et religions en Europe» op cit. p 183

وحضاري. إنها تعتبر أن الآباء قد نقلوا قدرا كافيا من الدين يجعلهم قادرين على التموقع تجاه أصلهم من جهة والتطور ضمن إطار علماني بقليل من الدلالات الدينية الممكنة داخل المجال العام إنهم يتحدّدون كمسلمين علمانيين.

على العكس من ذلك، فإن الأولاد المنتمين للأجيال الشابة يعتبرون الإسلام على أنه نموذجهم الخاص في الحياة والقاعدة المهمة التي تبني هويتهم، إنهم يسعون إلى تجاوز دين آبائهم باحثين في كل الاتجاهات من أجل تمثيل هوية دينية ذات صدى في الفضاء العام. إن الهدف من وراء إظهار الدين من طرف هذه الأجيال لا يشكل في بادئ الأمر رجوعا إلى إسلام آبائهم، وإنما الوصول إلى بناء هوية إسلامية حقيقية في العالم المعاصر وإلى المطالبة بعيش إسلامها علنا وجماعيا تعتمد عليه بوصفه بعداً رئيسياً لهويتها الثقافية والاجتماعية. هذا النهج يسهم في تحول تركيبة الهوية الفرنسية في كل أبعادها : الدينية، الثقافية، الاجتماعية والسياسية.

هذه الأجيال الشابة تستعيد الإسلام لتجعل منه عنصرا مقوّما لهويتها وذلك بإدراج القيم الدينية الإسلامية. هذا النوع من إعادة الارتباط بالخلق الديني يتعزّز بالعودة إلى الموروث الثقافي الذي يشكل أحد ركائز الهوية الدينية[6]. إلا أنهم لا يسعون لإقصاء الآخر من حياتهم اليومية إنهم يعملون من أجل تحقيق نوع من الإعتراف بهويتهم بعيدا عن كل أشكال التطرف والعنف والكراهية، كيف لا وهم من يرددون كثيرا عبارات الإسلام دين الإنسانية جمعاء، دين التسامح حيث كثيرا ما تسمعهم يمجدون الحقبة التاريخية للإسلام في الأندلس وكيف تعايشت الديانات الثلاثة الإسلام، المسيحية واليهودية جنبا إلى جنب، وعلى هذا الأساس تراهم يتعايشون مع فرنسيين آخرين سواء بدافع الجوار أم كزملاء في العمل أو في المؤسسات التعليمية ومراكز التكوين وغيرها.

6 D. Hervieu-Léger «Le pèlerin et le converti... » op cit

إن إتقان اللغتين الفرنسية والعربية عند البعض يشكّل في هذا الصدد مفتاحا للوصول إلى المصادر المكتوبة والشفهية للتراث الديني. إنه عمل فردي يهدف أولا إلى أسلمة الذات وأحيانا يتعدّى ذلك ليشمل المحيط الاجتماعي القريب.

في هذا السياق، يلاحظ أن هذا الرجوع إلى الإسلام قد خلق داخل الأسرة المغاربية توجها لدى هذه الأجيال لمقاومة التوتر داخل الأسرة وخارجها وأحيانا أخرى الرغبة في الخروج من الإنغلاق الثقافي. كذلك تلاحظ دنيا بوزار أن: "المعارف الدينية المكتسبة توفر لهم أدوات من أجل تحسين أسس الحوار الأسري، يتعلق الأمر بترسيخ تحوّل حتى داخل أسرهم مبينين لوالديهم بأن أغلب عقائدهم مستلهمة من التقاليد وليس من الدين. كذلك، بصفة مفارقة، يسمح الدين لهؤلاء الشباب بالتعبير عن مطالب جديدة والتساؤل عن مخططات رسمها الأجداد لم يجرؤ أحد لحدّ الآن لانتقادها خوفا من أن يتّهم بموالاته للغرب"[7].

وعلى مستوى المجتمع، من المهم أن نشير إلى أن هذا التأكيد على الانتماء للإسلام ليس مؤشرا على نقص في الاندماج، وإنما يمثل عنصرا إضافيا مقارنة بالفرنسيين الآخرين، إن الإسلام يمثل نموذجا للاستقرار في المجتمع الفرنسي[8]. من جهتها تلحظ سان بلونكا، أن "للجوء للإسلام لم يكن فقط لجوءا مؤقتا نظرا للمسار المضطرب للاندماج، وإنما اختيار إرادي للمشاركة في معنى مشتركا معترف به اجتماعيا. في هذه الحالة إنبنى المجتمع الإسلامي ليس كآلية دفاع جماعي، كما يظهر في غالب الأحيان من خلال دول الإقامة الأوربية، وإنما بالأحرى كمكان تقارب اختياري وإعادة صياغة رابط اجتماعي"[9]. من جهة أخرى، كل الروابط الأخرى من

---

7 D. Bouzar, «L'Islam de banlieues» Les prédicateurs musulmans, nouveaux travailleurs sociaux? Paris. Ed. Syros La Découverte. 2001. p 94

8 Voir, G. Kepel, «Les banlieues de l'Islam, naissance d'une religion en France. Paris, Ed. Seuil, 1991.

9 C. Saint-Blancat, «L'Islam de la diaspora» Paris. Ed. Bayard 1997. p 49.

شأنها بناء علاقات مع المحيط وإلا فإنها تضعف وتتراخى بعدم استعمالها مع مجيء هذه الأجيال الشابة.

من ناحية أخرى، هذا العمل الخاص بأسلمة الذات الذي يميز هذه الأجيال الشابة المنحدرة من أصول الهجرة المغاربية في فرنسا قد يتقاطع في بعض الأحيان مع عمل الدعاية الدينية الذي يقوم به الدعاة الدينيون في الأحياء أين يتمركز الكثير من السكان المسلمين. هذه التيارات الخاصة بإعادة الأسلمة التي تنمو تحت راية التبليغ تقوم بالدعوة إلى الرجوع إلى الدين الذي يرتكز على التقوى، وذلك بتفعيل رموز تحسين المعاشرة الإسلامية ومركزين على سلوك وتصرفات تقترب أكثر من القيم الأصلية للإسلام. علاوة على ذلك، يرى أ. روا أن جماعة التبليغ تركز "على نشر نموذج عالمي للسلوك الإنساني، الإقتداء بالنبي، الذي يشمل ليس فقط العقائد وإنما اللباس، التصرف، المواقف، وتيرة الحياة اليومية، ومحتوى النقاشات"[10].

لهذا، فإن هذه الحركة تهدف إلى تجاوز جميع الهويات الوطنية، الجهوية، الإثنية واللغوية بعكس إسلام الأبوين الذي يحمل في طياته كل هذه الاختلافات. في هذا الصدد يلاحظ أ. روا أن: "الهوية المقدّمة عن طريق إعادة الأسلمة المفاجئ لبعض الشباب ليست في الواقع هوية جزائرية، مغربية أو تونسية: إنما هي هوية إسلامية، جامعة، تستند على فكرة الأمة"[11].

يمر بناء الهوية الدينية لدى هذه الأجيال الشابة عبر المسجد كذلك، حيث يحتوي وينشط دوما القيم التي يدعوا إليها الإسلام وكذا الثقافة الأصلية. هذه التنشئة الدينية تلعب أحيانا دورا محفّزا، لأن الإسلام أصبح عنصرا محركا عندما يتعلق الأمر بصياغة المطالب تجاه السلطات العمومية.

---

10 O. Roy, «Le néo-fondamentalisme islamique ou l'imaginaire de l'oummah». in Esprit, Avril 1996. p 86

11 Ibid p. 104

ذلك ما تشير إليه ريفا. كاستوريانو "وفي الوقت نفس، هذه المقاومة تجاه المحيط توّحد العائلات وفقا لقاعدة دينية خصوصا عندما يتعلق الأمر بالطلب الجماعي لرخصة بناء مسجد أو الاجتماع في قاعة من قاعات البلديات في أيام الأعياد الإسلامية مثلا"[12]. كما تشكل المظاهرات والمسيرات حيث يوفر الإسلام الجانب العاطفي في ذلك أحد الميادين أين يظهر هذا الانتماء الديني المشترك لدى المسلمين في الهجرة.

إن تحقيق هوية إسلامية حقيقية داخل المجتمع الفرنسي دون عراقيل يمر عبر كسب مودة الآخر المختلف دينيا وثقافيا والإقتراب منه ومحاولة إقناعه بالصورة الحسنة للإسلام بوصفها دين تسامح قبل كل شيء، لاسيما ا في الظرف الحالي الذي يواجه فيه هذا الأخير هجمة شرسة من طرف بعض الإعلاميين والسياسيين بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر 2001 بحيث أصبح الكلام عن الإسلام يعني الكلام عن العنف والتطرف والكراهية ورفض الآخر وزرع الفتن حتى بين المسلمين أنفسم، لذلك يرى هؤلاء الشباب أنه من الواجب التحلي باليقضة وبروح المسؤولية والعمل من أجل تحسين صورة دينهم في مجتمعاتهم هذه.

12 R. Kastoryano, «La France, l'Allemagne et leurs immigrés» Paris, Ed Armand Colin, 1996, p 79.

قائمة المراجع:

Bouzar. D, «L'Islam de banlieues» Les prédicateurs musulmans, nouveaux travailleurs sociaux? Paris. Ed. Syros La Découverte. 2001.

Campiche. R. J. «Dilution ou recompositions confessionnelles en Suisse» in Davie. G, Hervieu-Léger D, (dir), Identités religieuses en Europe. Paris, Ed. La Découverte, 1996

Campiche. R. J, (dir), «Cultures jeunes et religions en Europe». Paris. Ed. CERF, 1997.

Hervieu-Léger. D «Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement» paris, Ed. Flammarion, 1999.

Kastoryano. R, «La France, l'Allemagne et leurs immigrés» Paris, Ed Armand Colin, 1996.

Kepel. G, «Les banlieues de l'Islam, naissance d'une religion en France. Paris, Ed. Seuil, 1991.

Roy. O, «Le néo-fondamentalisme islamique ou l'imaginaire de l'oummah». in Esprit, Avril 1996.

Saint-Blancat. C, «L'Islam de la diaspora» Paris. Ed. Bayard 1997.

التعددية الدينية وآليات الحوار

الباحث: نبيل دبابش*

تقدير وشكر

في البداية أتقدم بالشكر والتحية إلى صديقي الدكتور عامر عبد زيد الذي اقترح علي المشاركة في كتاب جماعي حول موضوع التعددية الدينية وآليات الحوار... وكنت قد أبلغته عزمي على التقدم بمقال صحفي مباشر يسطر بعض النقاط العامة التي أراها مناسبة وضرورية لمعالجة الجدل القائم منذ سنوات بخصوص الحوار بين الثقافات والأديان في المنطقة العربية. سأحاول إذا معالجة المسالة بعرض رؤيتي الشخصية ومعتمدا على تلخيص النقاط التي أظنها تؤسس الإشكال.

التعدد حقيقة وليس وهم

إذا ستكون البيئة الاجتماعية العربية والموروث التفافي والديني الذي يميزها نسبيا هي المرتكز بالنسبة لنا في مناقشة إشكالية الحوار بين الديانات والمرجعيات الفكرية.

يبدو أن مفهوم التعدد يحيل وبشكل مباشر إلى مفاهيم عديدة منها الاختلاف واللاتجانس والتنوع أو حتى التشابه، والتعدد يجعل من الأشياء والأجسام مختلفة، متكاملة، متداخلة أو حتى متنافرة ... اختلاف الأشكال

(*) الجزائر.

في مجال الهندسة وتعدد الألوان والصور في الأشياء والموجودات. اختلاف القيم والعادات الاجتماعية وأنماط السلوك والمرجعيات التاريخية للمجتمعات، وفي المجال السياسي نجده يميز أنظمة الحكم والتوجهات أو الخيارات الكبرى والإستراتيجية لكل دولة... الاختلاف حقيقة تاريخية وسياسية... وقد لا ننتهي من سرد الكثير من الأمثلة التي تشرح وتوضح فكرة التعدد والاختلاف. وأنا من الذين يعتبرون الأحادية في التفكير والتصور والرؤى واقع مفروض على الطبيعة البشرية وليس من ذاتها.

كيف يفهم الاختلاف لدى رجل الدين والسياسي في المجتمعات العربية؟

هذا هو السؤال الذي أريده منطلقا لمناقشة المسالة، وهو ليس بسؤال بريء وعفوي بقدر ما يتضمن الكشف عن طبيعة وخصوصيات الفهم والملامح العامة التي تحدد التصور العربي، ثم البدء بعرض آليات كفيلة بتكريس ثقافة الحوار بين الأديان والثقافات.

هل المرجعية الثقافية والدينية التي ترسم كيان المجتمع العربي تسمح بتقبل الاختلاف وتشجع على الحوار مع الأخر الغريب عنا عقائديا وثقافيا أو حتى جغرافيا، حوار المسلم/ المسيحي، المسلم / اليهودي أو السني / الشيعي... إنها بيئة تحكمها ذهنية العشيرة والانتماء القبلي، تلقى الفرد فيها منذ سنوات التنشئة الأولى دروسا في الوطنية المنغلقة على الذات والخوف من الأخر، وكل المساءل تم الفصل فيها قبل ميلاده وهو مطالب بالانصياع إلى منطق الجماعة.

أليس الخطاب السياسي والديني في مجمله يشجع على تكريس ودوام هذا الأسلوب من التوجه الفكري؟ "أنا مع أخي على ابن عمي، ومع ابن عمي على الغريب..." تلك هي الصورة المتحكمة في الخطاب المقروء والمرئي والمسموع. حماية كيان الأمة والجماعة من كل دخيل قد يتسبب في إلحاق الضرر، وذلك بتضافر الجهود بين كل المواطنين المخلصين بغية سد الباب أمام الغريب المخيف والمريب، الذات الخائفة باستمرار من جحيم الآخرين، ذات في حرب مستمرة.

الآخر متعدد ومتميز عنا وهو لذلك مرفوض، انه يسكن المخيل الجماعي والفردي بكثير من الرموز المتوارثة جيل بعد جيل... إذ يقرن وجود المسيحي في المشرق بحرب صليبية مزقت الأمة ولمدة قرنين من الزمن في العصور الوسطى، ويقرن الخطاب اليهودي في بلدان المغرب العربي بقيام دولة إسرائيلية على ارض عربية، ويفهم ويوضع خطاب النخبة ذات الثقافة الغربية وفق ماض استعماري كله نهب لثروات وخيرات المجتمع وساهم في تفتيت جغرافيا المنطقة بدءا من القرن التاسع عشر... وهو أيضا يد عميلة تزرع الفتنة وتدس التفرقة والأفكار الهدامة إذا كانت تدعو إلى تحجيم دور الارذوذكسية الدينية.

لم يستطع المتدين الأصولي العربي أن يقتنع بأن الوقت انتهى للكلام عن **الذمي وملك اليمين والغنائم** وان سلطة المسلم السياسية على غيره من ذوي الديانات المختلفة قد ولى عهدها، فظل الجهاز ألمفهومي المعتمد رسميا يكرس بقاء خطاب ينتمي إلى القرون الوسطى ويعتمد رسميا في المؤسسات التربوية والثقافية... ويكرس ثقافة التعالي على الأخر والاختيار الإلهي لفرقة دون غيرها.

إن الخطاب الديني لم يستطع التملص من الصراعات والإشكاليات التي تركها له الماضي البعيد... فينظر أهل السنة والجماعة إلى المتشيع نظرة كلها شك في عقيدته وإلى المسيحي على انه من عصي كلام الله وتجب معاملته وفق أحكام ونصوص أنتجتها بيئة قروسطية.

إن **الأخر القلة** المختلف عنا عقائديا واثنيا هو ادني منا مرتبة ولا يمكن أن نقاسمه كافة الحقوق، كما يجب الحرص من غدره لأنه يريد الانتقام ولا ثقة في ولائه لنا باعتباره يستمد وجوده الفكري من وراء البحار. إنها هواجس الكثرة من الأفراد والجماعات المسلمة تجاه الطائفة المسيحية وفي المقابل فان المسيحي الناطق باللسان العربي ظل يحتفظ في خياله بأسبقية الحق في الوجود على ارض المشرق العربي ارض عمرها قبل إن تصبح الغالبية للمسلم وظلت مساعيه كلها تنصب على انتزاع الاعتراف

الرسمي ولازال يذكر بألم الحقبة التي كانت خلالها تفرض عليه الجزية.

ومن داخل الجماعة الواحدة يضل الخلاف حاد بين أهل السنة والجماعة من جهة وأهل العصمة والجماعة من جهة أخرى لأسباب تنتمي إلى ماض بعيد ولا مبرر لبقائها اليوم فيشاع الكثير من الخطابات التي تغذي التفرقة ولا تسمح بالتفتح والاطلاع الموضوعي على الرأي الآخر، ويصدق الأمر نفسه على جماعات أخرى في المغرب العربي (المالكية/ الاباضية...).

اغلب اللقاءات بين رجال الدين من مختلف الطوائف، هي لقاءات لتبادل التهاني والتعارف ولم تنتج أبدا خطابا يسمح بميلاد مدرسة وطنية من نوع جديد تصنع مواطن معاصر يتقبل الحوار ولا يخاف من تقاسم الحقوق مع غيره من ذوي الانتماءات الأخرى.

إن الدولة الوطنية بمؤسساتها، على اختلاف أنظمة الحكم والخيارات الإيديولوجية، لم تسهم إلا في تكريس أحادية التفكير ضمن حدود ما تسمح به تشريعات الحزب والسلطة.. فالخطاب المسموح به هو الذي يسهم في توحيد الصفوف في إطار التنمية الوطنية ولا اعتراف بالاختلاف العقائدي والفكري إلا ضمن مشروع المؤسسة الوطنية. سواء في مصر الناصرية. أو في الجزائر أيام "هواري بومدين..." أو حتى في بعض الأنظمة الملكية...

تبني العلمانية السياسية من طرف بعض الأنظمة العربية (سوريا، العراق، تونس...) لم يكن أبدا متبوعا بإنتاج فكري وثقافي يشجع على الحوار والتبادل بقدر ما كان من اجل ضمان الوحدة الترابية والسلم المدني. إن المشكل الأساس هو الفهم المنقوص للعلمانية وتجريدها من كل ممارسة ديمقراطية.

إن المؤسسة الرسمية المنبثقة عن الحقبة الكولونيالية كانت دوما تسمح بإنتاج نموذج واحد من الخطاب وتمارس رقابة صارمة على وسائل الإعلام

ودور النشر والندوات الفكرية وحلقات المسجد وصلات الطائفة المسيحية أو اليهودية.

فالخطاب المسموح به ينبغي أن يندرج ضمن إستراتيجية تمجيد الجهود الرسمية الرامية إلى النهوض بالتنمية الاجتماعية والاقتصادية وهكذا يطلب من الإمام أن يدعو الناس إلى المشاركة في حملات التشجير ويدعو القس بدوره إلى التوجه إلى صناديق الاقتراع لتزكية فلان... وكل حوار من شانه آن يقرب بين الطوائف والمذاهب ويرفع الغطاء عن المسكوت عنه داخل ثقافة كل جماعة ليس في المجتمع ما يشجع عليه، وعند كل أزمة مهما صغر حجمها تطفو إلى السطح خطابات تمجد هاته الطائفة أو تلك وتذكر بمناقبها وتشهر بالعداء والانتقام من المنتقصين منها.

البرجوازية العربية وليدة فترة ما بعد الاستعمار، هي بالأساس برجوازية مؤسسات واستثمارات ولا يمكن بالمطلق مقارنتها بالبرجوازية الفرنسية أو غيرها عبر العالم... ممن كان لها الدور في إنتاج ثقافة جديدة جعلت من الإنسان المتفتح فكريا والمنصت إلى رأي الأخر المركز والمنطلق.

عملت معظم الإيديولوجيات العربية (النموذج الاشتراكي، ألبعثي، القومي...) في مرحلة القطبية السياسية الاشتراكية / الليبرالية على إسكات أصوات الطوائف والاثنيات على اختلافها في إطار مشاريع الوحدة الترابية وفعلا نجحت بصفة مؤقتة في فرض نوع من الاقتناع الجماعي والفردي بان الجميع مواطنين متساوون في الحقوق والواجبات.

التاريخ، نموذج للتعايش السلمي والتعددية المنتجة.

إن العواصم الكبرى في تاريخ الحضارة العربية الإسلامية كانت مقصدا للعديد من العلماء والفلاسفة والأدباء من كافة الطوائف والاثنيات، فهذه قرطبة حيث كان يجتمع المسلم والمسيحي واليهودي للحوار والتعلم في قاعة درس واحدة، وإلى بغداد أين مجالس المأمون العلمية والفلسفية

حيث كانت لقاءات بين علماء ومتكلمين من طوائف ومذاهب مختلفة ودون أن ننسى التقدير الذي كانت تحضي به جهود إسحاق بن حنين في ترجمة أعمال ضخمة من المؤلفات عن لغاتها الأصلية، وأعمال ابن المقفع الزرادشتي... إلى المغرب العربي حيث أسهمت الطائفة اليهودية في نقل التراث الأندلسي الفني عموما والموسيقي بشكل خاص وعملت على تطويره.

إنها حقائق لا تخلو منها كتب التاريخ وكثيرة هي الأمثلة التي تعطي صورة واضحة عن روح التعايش والحوار العلمي العميق بين الأديان والثقافات في إطار الإمبراطورية الإسلامية... ولكن هل هذا التعايش كان استفادة فئة من فئة أخرى في ظل هيمنة رسمية فرضته ظروف تاريخية ارتبطت بمشاريع التوسع والفتح، أم وعي بدور الأخر الغريب عنا عقائديا وفكريا واجتماعيا (أهل الذمة، الموالي...) والذي يقاسمنا المرتبة الاجتماعية والسياسية.

إن واقع القرون الوسطى بما شهد من تقارب بين أجناس مختلفة عقائديا وفكريا كان في عمومه محكوم بحاجات المرحلة ولا يمكننا البتة اعتماده نموذجا لقراءة حاضرنا المحكوم بإشكاليات محدثة في ظل جو عالمي مغاير.

التعددية واقع لا مفر منه

غياب الديمقراطية في البيئة العربية والحوار كأسلوب حضاري يجعل من الصعوبة بمكان الحديث عن تقارب بين الجماعات والطوائف حول مختلف المسائل والإشكاليات ذات الاهتمام المشترك.. إن **الديمقراطية المركزية** التي كرستها إيديولوجيا الحزب الواحد، أو ظاهرة غياب نشاط سياسي وبرلماني فعلي كما هو الحال في بعض بلدان الخليج. يجعل من فرص اللقاء والحوار بين مختلف فعاليات وحساسيات المجتمع المدني إمكانية متعذرة. وحدها إذا تعددية سياسية وتحرير وسائل الإعلام على

اختلافها من الرقابة الرتيبة والمألوفة كفيلة برفع العوائق التي كرست الجهل بالأخر وعمقت الفرقة بين أبناء الوسط الاجتماعي الواحد.

ليس من مهام السلطة السياسية الميل إلى نصرة طائفة على حساب الحقوق المشروعة لباقي الطوائف والحساسيات. بل بالعكس من ذلك يصبح التفكير في وضع تشريعات جديدة تكفل حقوق كافة الطوائف والحساسيات وفق نظام جمهوري أمر لابد منه، إن المستقبل يصنعه الجميع بتضافر جهودهم والقضاء على أساليب الفرقة والتشتت. ليس العدو من يخالفني الرأي كما هو الاعتقاد لدى المتدين والتكفيري... بل العدو الفعلي هو من يحرمني حق الوجود.

بسبب الجمود الفكري والفلسفي والكلامي، بالخصوص لدى رجال الدين في المنطقة العربية، يصبح من غير الممكن الاعتماد على هؤلاء في سبيل تكريس ثقافة جديدة للحوار بين الأديان والجماعات ذات القناعات الثقافية المختلفة. ويصبح من أوليات النخبة المثقفة المبادرة إلى مثل تلك اللقاءات الرامية إلى فهم الأخر المتعدد واعتباره مواطنا كامل الحقوق في الدولة الحديثة. فلا أرى مبررا لتزكية الخطاب الداعي إلى التقاتل بين أبناء البيئة الواحدة بحجة الخلاص أو الولاء للدين... أنها جريمة يتوجب وضع آليات تشريعية للحد منها، واعتبار منفذيها مجرمون وليس أهل دعوة وإصلاح...

المدرسة وبرامج التعليم في العالم العربي هي بمثابة ملاجئ لتكديس التعليمات الإيديولوجية وتفتقر إلى الإطار الكفء والبرنامج التعليمي الحديث الذي من شانه تكوين جيل جديد متفتح ومتحرر من مجمل الطقوس التي تؤسس للفتن. إن المهام السامية للمدرسة في المنطقة العربية هي تكوين مواطن وليس محارب يقطع الرؤوس ويشهر بالجثث أمام عدسات الكاميرا أو يعبث بخصوصيات هاته الطائفة أو تلك.

إن التعددية الفكرية أو الدينية واقع معاش وليس من الديمقراطي

بمكان التصغير أو التقليل من شانها، ومن واجبات المؤسسة الإدارية والتشريعية الرسمية العمل على مراقبة النشاط الديني أو الثقافي وفق معايير **المواطن والأجنبي** وليس **الكافر والمؤمن**.

التعددية الدينية وآليات التعايش
الحق في الاختلاف الديني
"من حيز التصورات نحو فضاء الهيرمينوطيقا والاختلاف"

الأستاذة: رفيقة سليمي *

يعتقد الكثير من المفكرين على الساحة الراهنة أن حقيقة الاختلاف في المعتقد الديني مسألة شائكة المسلك ومتشعبة، ويعد جدل النقاش حول التعددية الدينية من أكثر المسائل قدما وتجذَرا في تاريخ البشرية الذي استمر منذ أزمنة طويلة عن طريق تنوع السلالات وتنوع الأمم وتكاثرت الأجناس عن طريق تلاقح السلالات فيما بينها فتجذَرت معها عملية الكثرة والتعدد ثم ظهرت بوصفها حركة فكرية في أوروبا الغربية ثم ظهرت في العالم العربي ويشاع مفهوم التعدد من أجل التعايش السلمي والتآلف للرفع من المستوى الاجتماعي الحضاري، حيث نرى نماذج من تهميش الأقليات ومنعهم من ممارسة شعائرهم الدينية، والتي لا تنتمي للمؤسسة النظامية هذه الأخيرة التي تسعى إلى توحيد نموذج العبادة وتعميم طقوس الممارسة على كل الأفراد بل يصل الأمر في بعض الأحيان إلى قمع حرية الأفراد وتدجينهم وتقييد فكرهم. إن هذا التعصب المنافي لقيم التسامح والتحاور من شأنه بث النزاعات والتوترات والتطرف الذي من أسبابه فهم النص الديني وكيفية التعاطي معه. فلكل نص ديني قداسته عند معتنقي الديانة التي

(*) الآداب والعلوم الإنسانية بجامعة، الجزائر.

يعبر عنها ويستمد هيمنته من تقديسهم لمضمونه وبإعراضهم عن الجدال والنقاش مما يكسب النص الديني سرمدية تتجاوز حدود الزمان والمكان. فيتعصب المؤمنون بالنص دون مراعاة لظروف الوقت الذي نزل فيه أو كتب فيه، حتى وإذا تكلمنا عن الأديان الأخرى غير الإسلام فالاختلاف لا يقوم في جوهر الأديان بل في فهم الدين بمعنى أنه لا يحق لأي فئة أن تكذب فئة أخرى، فالفهم البشري مرهون بخصوصية مستويات الفهم والتحصيل المعرفي فواقع التاريخ الإسلامي إبان زمن النبوة يؤكد على حضور قيم التعايش بين المسلمين وغيرهم من أهل الكتاب والوثنيين بإقرار الدفاع المشترك وحسن الجوار والتزام الأطراف ببنود الاتفاقيات المبرمة. لذلك نجد أن للتعددية الدينية نوعين من التصنيف لا يقل أحدهما أهمية عن الآخر أحدهما يتعلق بالدين نفسه وهو ما يتمثل في وجود أكثر من دين منها المسيحية والإسلام والنوع الثاني يتعلق بالفهم النصي والتعامل مع مضمونه وهو أكثر جدلا من سابقه تثار فيه مشكلة الطوائف داخل الدين الواحد وتتنازع فيه الأطراف حول الأحقية في تمثيل الدين واحتكار شرف قداسته لصالح فئة على حساب فئات أخرى وهذا ما يدعو للتعقل والتدبر في مسألة حفظ كرامة الناس واحترام معتقداتهم والبحث عن هيئة تدافع عن مشروعية حقهم في معتقداتهم وقيمهم منذ عصور متتالية حيث إن اهتمام الفلاسفة بالظاهرة الدينية قديم جدا باعتبارها تمثل قطاعا مهماً من التجربة الإنسانية لذلك يشيد **بول ريكور** بأهمية الدراسة الهيرمينوطيقية للخطابات الدينية الممارسة فعليا[1] طالما أن النص حمَال أوجه يحتمل معنى ظاهرياً ومعنى باطنياً، فهل من المعقول حصر فهم النص على حد عقول الذين نزل في زمانهم؟ لأننا نعلم أن المعرفة كانت محدودة ومقولاتها حول الدين تتسم بالثبات والمطلقية على خلاف المقولات والمعايير الابستيمولوجية التي ظهرت حاليا، والحركة التاريخية أثبتت تغيرها. فما هي دوافع تشجيع التعددية والإقرار بضرورتها؟ وكيف يمكن دعوة الأطراف والطوائف

1 نبيهة قارة، الفلسفة والتأويل دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط1، 1998، ص78.

والقوميات إلى فضاء التسامح والتآزر باسم الإنسانية وحرية المعتقدات الدينية؟

باعتبار أن الخطاب الديني يحتوي على مستوى خطابي مناسب للفئة الموجه إليها. وهو ما أشار إليه ابن رشد بالتفصيل في كتابه فصل المقال عندما تطرق لمشكلة التأويلات مفصلا بين الظاهر والباطن (داخل النص)، وكانت مواقفه الجريئة حول تحرير العقل للتعامل المرن مع النص الديني ونبذ العصبية سبب نكبته المشهورة. ذلك التعصب لقداسة النص أحد أسباب النزاعات الطائفية، ولذلك لم لا نتكلم بصراحة عن مؤسسات قائمة على الأدلجة والتدجين وتغذي الخلافات العرقية بسبب التدهور الاجتماعي والثقافي والاقتصادي، وفي ظروف من الجهل وغياب الوعي، باستغلال الدين؟ لماذا لا نعيد النظر في أهداف المؤسسة الدينية المنصبة لتبرير شرعية الحكم؟ أي لماذا لا تقوم المؤسسة الدينية بتحديد حرياتها ومعتقداتها محترمة في الوقت نفسه حرية الأقليات في دياناتهم وبهذا تكون قد مارست دورها الوظيفي من محل تواجدها ومكانتها المرموقة نظرا لما تشهده من تبجيل في المجتمعات العربية والإسلامية التي ساد في عرفها الشراسة والتمرد ولا ترضخ إلا للخطاب الديني. إنه من حق الطوائف المتناحرة أن تحقن دمائها وتبعث على أمل الحياة في أفرادها لضمان التنقل والعيش بسلام في عالم تقوده التقنية والهيمنة المعرفية. وهذا ما يجب على الهيئات الدينية فعله لدعوة الشعوب والأفراد على اختلاف أجناسهم وانتماءاتهم إلى التطلع نحو حياة مستقرة، وتسهم في استتباب الأمن بدل أن يُنسب لها العنف والتحريض على التطرف. وتتعاون مع المؤسسة الحكومية في سبيل إنهاء النزاعات العرقية والأصولية ثم تتاح الحرية الدينية للأقليات ويسمح لها بممارسة شعائرها في جو يسوده الاحترام والتحاور.

التعددية الدينية: هي الاعتراف بالاختلاف والكثرة في عالم تملؤه الكثير من المتغيرات الاجتماعية والسياسية هي نبذ إلغاء الآخر (الإقصاء) لفض النزاعات والصراعات فالله خلق الشعوب والأمم وجعلها تتواجد في أقاليم مختلفة على سائر أنحاء المعمورة مما يثبت التنوع المناخي

والمعيشي حتى في القارة الواحدة وتعدد التضاريس داخل الإقليم ذاته هذا ما يؤكد أن لكل فئة خصائص تميزها من غيرها في العيش والثقافة. وهو ما يجعلنا نقر بأن مسألة الاعتراف بالتعددية حتمية لابد منها ولكل طرف الحق في تبريراته وقناعاته سواء تعلق الأمر بالمسيحية أو اليهودية أو حتى الشيعة وغيرهم من السنة إذا تعلق الأمر بالإسلام. فمن الحضارة أن نحترم الآخر وطقوسه الدينية والأخذ بعين الاعتبار شعور الأقليات من خلال مضامين المقررات التعليمية والتربوية داخل مؤسسات التعليم الرسمية فيما يتعلق الأمر بالمعتقدات وأركان الإيمان، وأن يغرسوا في نفوس الأطفال حب الأعمال الجماعية وتحفيزهم على السلوك الحضاري والإقبال على العلوم المتطورة والتقنية التكنولوجية بدل أن يزرعوا فيهم صفات الكره والعدوان ونبذ الآخر. بتجنب إيذاء الحريات والإساءة إلى رموز الآخر مهما يكن يظل إرثا حضاريا لا يعبر عن فئة أو أقلية معينة إنما يمثل تضافر جهود أمم متتالية في بناء صرح حضاراتهم. وكذلك الحد من حملات التبشير ومنع الخطاب الأصولي ونبذه من جوف المؤسسات الرسمية وغير الرسمية واجتناب تداول مسائل العقيدة أمام العوام، ولأنها مرتبطة بالتراث وجب إسنادها لأهل الاختصاص وذوي السعة في العلم. إن دعم أسس الحوار والتعلم باستمرار داخل الخطاب الديني ونبذ الإقصاء بمكافحة التطرف بتجاوز حيز التصورات الميتافيزية والمركزية المنغلقة في التعاطي مع المفاهيم إلى فضاء التفكيك والتأويل المنفتح للآخر وهدم المركزية اللغوية والمهيمنة، بمثابة التأكيد على مسألة انفتاح الأديان على بعضها البعض يعلم الناس العيش باحترام الآخر وعليه فإن فلاسفة التفكيك والاختلاف وجدوا تقنيات الحفر والبحث في أصل المعاني والأشياء بممارسة خطوات المنهج الجينيالوجي لمعالجة أنواع وأشكال مختلفة من المعرفة وفك أسرارها ونفوذها بهدم الانغلاق داخل المسار وتفتيت بنيته الموحَدة، حيث نجد كلا من جيل دولوز وجاك دريدا على غرار نيتشة وفوكو قاما بتفكيك هوية المتمركز بغرض الدعوة إلى ابستيمولوجيا جديدة تستجيب لأوضاع المعرفة الراهنة قصد الوصل بين مختلف العقول المعرفية على رأسها

الخطابات الدينية (الأكثر مركزية) لبناء استراتيجيات تبني مسطحات الوصل بين العناصر المختلفة والمتناثرة نحو نطاق التحاور والتآلف لتجديد روح التفاعل والبحث عن الحيوية والاستمرار حيث رفض جيل دولوز فلسفة العقل والدولة باعتبارها اللاحقيقة التي تهمش الآخر وتستبعده وتمجد مقولات المطلق والثابت، فهو يسعى إلى تحرير الخطاب (مهما كان نوع الحقل المعرفي الذي ينتمي إليه) من الهوية والتطابق إلى فضاء الاختلاف والتعدد والتحرر من التجذير لإعادة التوطن في أفق التحاور والتعايش مستنكرا سيادة المدارس اللغوية والنفسية والسياسية لأن اللغة محملة بالأقوال التي قيلت حول الواقع.

إن من يُنصَب الوحدة نموذجا ويقصي المتناقض هو حليف الخطاب المؤسساتي ووليد الدكتاتورية والاضطهاد يقول محمد مجتهد الشبستري: "إن القوة والعنف آفة الإيمان"[2] لذلك أصبح على الدولة انتهاج أساليب للحد من المعارضة وقمع الفكر بتدجين الحركات والتيارات حول مركزها القار وتكرار المتشابه وتعميمه. لان **التناقضات في البيئة الإسلامية** الحالية تؤسس ثنائيات التفاعل بين ثنائيات الايجابي والسلبي "الشرعي والوضعي" المقدس والمدنس. هذا التمييز ساد بين الأفراد لإبراز الظاهرة الدينية ومنحها المطلقية في قداستها فالفهم المؤسساتي الذي يحتكم إلى الاجتهاد الفقهي في زمان نزوله دون ملامسة للبعد الروحي لعناصر التراث أو استحضار الحالات بأبعادها التاريخية والثقافية، الشيء الذي ولَد محاربة الاجتهاد العقلي وتكريس النمطية في السلوك الظاهر والملبس وغيره. والفشل في إجراء مقاربة الواقائع التاريخية بأبعادها الثقافية والحضارية والدراسات المتعلقة بمناهج البحث أثبتت أنه لا يمكن الوصول إلى المعنى التاريخي إلا من خلال المعرفة الدقيقة للسياق اللغوي الداخلي للنص والسياق الثقافي الاجتماعي الخارجي المحيط بظروف كتابته لذلك طور

2 محمد مجتهد الشبستري، الإيمان والحرية، ترجمة أحمد القبانجي، دار الفكر الجديد، النجف، الأشرف، ط/ 2007، ، ص78

جاك دريدا التفكيكية وتبناها لتكون أكثر ملاءمة للنصوص الدينية وإنه لمن التهافت الإقرار بوجود تأويل نهائي أو حقيقة مفردة، فالمعنى المنفك محصلة قراءات عصر غير العصر الذي كتب فيه النص ولذلك نجد جيل دولوز لا يرتحل من المكان بل يرتحل بالمعنى ذاته بترحال معانيه وأفكاره دون المغادرة الموطنية. يرى جاك دريدا أن تاريخ الفكر الأوروبي قاعدة للتضادات: الخير نقيض الشر، الرجل والمرأة متناقضان وهو ما نراه أيضا في البيئة العربية الإسلامية: العلمانية والإسلام، الأصالة والمعاصرة، المقدس والمدنس وهي في واقعها ليست مضادات متساوية (بعبارة أدق لم تقم هذه المضادات على مبدأ العدالة، إنما وفق ثنائية المركزي والمهمَش) وتتعدد التأويلات وجوبا من وجهة نظر إيطيقية، لأن النص يفترض شرعية تعبر عن هدفه وغاية المسئول عن احتكار قداسته مما يستوجب تحليله وتفكيكه. فمن الطبيعي أن تختلف التأويلات وهذا الأمر مس النصوص الإسلامية والمسيحية بالأخص وأثار الكثير من الجدل وسط دور الدين وساحات الفكر والفلسفة فحركة الإصلاح الديني اللوثري (نسبة إلى مارتن لوثر كينغ أستاذ علم اللاهوت والراهب الألماني المنشق عن الكنيسة الكاثوليكية) حركة دينية مسيحية لاقت رواجا وتفاعلا حتى مع العالم الإسلامي حيث دعا إلى إعادة النظر في الكتاب المقدس، وقد نجم عنها بروز المذهب البروتستانتي وتراجع نفوذ الكنيسة الكاثوليكية التي اختل دورها الروحي وتسبب في عزوف معتنقيها عن طاعة أوامرها. وبدخول عصر التنوير ظهر الفكر الداعي للدمج والإصلاح بين المجال السياسي والمجال الديني بإعادة تفسير النص المقدس داخل حقل المتغيرات التاريخية يقول بول ريكور "مايسمى بالنزعة التاريخية هو التسليم المعرفي بأن الأعمال الأدبية والوثائق تكتسب معقوليتها من ارتباطها بالظروف الاجتماعية للجماعة التي أنتجتها أو وجهت إليها"[3]. أما هانز جورج

3 بول ريكور، نظرية التأويل (الخطاب وفائض المعنى)، ترجمة سعيد الغامدي، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط2006، 2، ص141_142

غادامير فقد إعتمد على فينومينولوجيا التأويل من خلال تفكير ابستيمولوجي ومنهجي حول ظاهرة الفهم حيث تقوم الهرمينوطيقا على تأمل فلسفي وتفكير فينومينولوجي للمعاني يقتضي التأمل والتفسير، فإذا كان التأويل يتعلق بالكشف عن المعنى الغامض من النصوص غير المستوعبة أو النص الظني الدلالة، فإن المعنى الواضح إذا تعلق الأمر بالنص القطعي الدلالة لا يحتاج إلى تفسير ولكن يحتاج إلى تأويل ليكون معقولا وعليه فإن الهيرمينوطيقا تهدف إلى الفهم الصحيح للتجربة الإنسانية انطلاقا من إلمامها بالممارسات الفردية والجماعية والتصورات والأفعال والمقاصد. إن ظهورها في أوروبا ثم رواجها في العالم العربي الإسلامي واستضافتها كمحاولة جديدة لفهم النص الديني الذي من شأنه أن ينقل مسألة التعددية الدينية نحو الانفراج ودعم قيم الحوار والتسامح والتأسيس لفضاء رحب يحتوي الجميع وينفي الحقيقة المركزية، فالقراءات النصية تتنوع بين التراثي وغير التراثي مثل التفكيكية والهرمينوطيقا. عرف المتكلمون المسلمون بتقديم العقل على النقل وفتح الحرية للفلاسفة كما حاولت القراءات الحداثية الحد من القيود المسلطة على الفكر. ودعت إلى إدارة المجتمعات سياسيا بعيدا عن استغلال عباءة الدين.

عبد الكريم سروش في رحاب التجربة الانسانية: ينفتح سروش على خلاصة التجربة الإنسانية في مختلف حقولها المعرفية ويتحرر من التعصب للمرجعية الدينية من دون أن ينفصل عن مقومات هويته وتراثه بوصفه مثقفاً شيعي متصوفاً وإصلاحياً راديكالياً إذ قدم في كتابه **الصراطات المستقيمة** رؤية معاصرة لنظرية التعددية الدينية وخاض تجربته الحساسة على نحو علماء الطبيعة متجردا من قيوده الذاتية وانتماءاته بغض النظر عن موقف المؤسسة الدينية والحكومية منتصرا للمعرفة ومتأثرا بقيم عصر التنوير في أوروبا وما يليها من تطور في العلوم الطبيعية والفيزيائية. فهو مثقف يهدف إلى إرساء قيم التسامح والعدل والمساواة ورفض الإيديولوجيا المتحيزة أو القراءات المسبقة التي تتنافى مع قيم المعرفة العلمية والتي تشترط الموضوعية فالنظريات التي سبقت عصر كلٍ من هيدغر وغادامير "تكتفي

كلها بأطر علاقة صورية بحتة بين الكل وأجزاءه للتعبير عن نفس المسألة من وجهة نظر ذاتية فإننا نصف حلقة التأويل كعلاقة جدلية[4].

الدين والمعرفة الدينية وجدل النسبي والثابت عند سروش: فرق بين الثابت والنسبي في كتابه القبض والبسط في الشريعة حول الثابت والمتغير في الفكر الإسلامي: فالدين هو الثابت المتمثل في الوحي، والمعرفة الدينية نسبية ومتغيرة هي التي تنبسط وتنقبض نسبة لما يجري في الحقول المعرفية الأخرى من تقدم أو تأخر فنص الوحي ساكت (جامد) ونحن نتولى استنطاقه بأدواتنا النسبية (النص متعال والقارئ مرتهن فلا يمكن التسوية بينهما) إذ يمكن بلوغ المسكوت عنه من خلال النظر العقلاني العميق للنصوص الشرعية وبالتالي يجب الإصغاء للمتعدد والمقصي. أسس عبد الكريم سروش لشرعية التعددية الدينية عبر بحث معمق في التراث له مكوناته التاريخية والحضارية من واقع الأمم والشعوب، ثم برر فائدة الكثرة في التعددية من خلال السير السوسيولوجية. وعمد إلى فك خبايا الخطابات لفضح المأزق الذي تختبئ وراءه دواعي التحكم والهيمنة على الخطاب الديني من قلب النص الديني ذاته واستغلاله لأغراض ليست دينية. أن التراكم المستمر للخطاب الأصولي والتجذيري من شأنه تحفيز آليات التكفير والتعصب للهوية وبالتالي اللجوء للحوار والتأكيد على ضرورته واحترام حرية القرار في معتقدات الأقلية مع التحلي بالمسؤولية أثناء النزاعات الداخلية والخارجية حول الطوائف أو الأديان لتفعيل دور المؤسسة الدينية وتجديد نشاطها الروحي في حياة الأفراد وبالتالي التصدي للعنف وزرع قيم العفو.

فضيلة الاختلاف وضرورة الإقرار بمبدأ حرية التفكير: من الضروري أن ينادي المفكرون والفلاسفة بالفصل بين السلطة الدينية والسلطة السياسية ويبادروا كمثقفين محايثين للواقع بانتشال الوعي بالقضية المشتركة من

---

4 هانز جورج غادامير، فلسفة التأويل (الأصول، المبادئ، الأهداف)، ترجمة محمد شوقي الزين، المركز الثقافي العربي، ط2006، 2، ص50.

الغرق في مسرح الدم وتحرير الدين من مركزيات القراءات التراثية وتقويض الفهم النصي الذي تحتكره جهات محددة، والتعامل بمبدأ الوسطية والنسبية ونفي صفة الفهم المطلق لان الدراسات السوسيوثقافية للمجتمعات وتاريخ حضاراتها أثبتت عدم جدوى الانغلاق الذي يخلف الولاء للطائفية والعشيرة ويسبب توتر الأزمات وهنا يأتي دور المؤسسة الرسمية لمنع التوتر وجلب الاستقرار. لذلك نجد نقدا صريحا من قبل **غادامير** ضد الأحكام المسبقة التي سبقت عصر التنوير، وجهه ضد التراث الديني المسيحي "الكتاب المقدس" حيث تعامل معه كوثيقة تاريخية من أجل الفهم الصائب من دون أحكام مسبقة والطعن في صحة أطروحاته[5].

أهمية التعدد والإختلاف الديني في الحياة: لا شك في ضرورة التأسيس لمنهجية فلسفية لتأويل وتفكيك المعنى بعيدا عن الدوغمائية الفقهية والقراءات التراثية المرتبطة بخصائص عصرها إذ تتبنى الفلسفات التفكيكية الاختلاف والتعددية وتقرها من دعائم الفكر الفلسفي ونبذ التطرف والعنصرية يقول جيل دولوز "ألا يمكن للاختلاف أن يصبح جسما عضويا متناغما وينسب التعيين لتعيينات أخرى في شكل ما؟ أي في العنصر المتماسك لتمثل عضوي ما؟"[6] وتكمن مظاهر التمثل في الهوية والتماثل في الصلة بين المفاهيم والتعارض في الصلة والتشابه في الموضوع. وبالتالي وجوب الانفتاح على القراءات المتعددة والتأويلات المختلفة وانتشالها من دائرة التهميش إلى فضاء النقاش والتضايف لأنْ الواقع أثبت تحيز كل طائفة أو كل فرقة إلى فهمها وكل واحدة تدعي أنها على صواب وترى أن التي تخالفها على باطل. هذا إذا تكلمنا عن نص مقدس موجه للناس ونحن نعلم أن النص الأدبي أو الفني في طبيعته البشرية البسيطة

---

5 هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، ترجمة حسن ناظم وعلي حاكم صالح، مراجعة جورج كتورة، دارأويا، طرابلس، ص376.

6 جيل دولوز، الاختلاف والتكرار، ترجمة وفاء شعبان، المنظمة العربية للترجمة، مراجعة جورج زيناتي، بيروت لبنان، ط2009، 1، ص95.

بحاجة إلى أكثر من تأويل وقراءة. فالقراءات التبجيلية المتميزة بالشحن الديني والتعصب ناجمة عن الحفظ والروايات الشفهية ذلك أن الاعتباط أو التعسف الذي يمارسه رجال الدين في تلاعبهم الكامل بالبحث اللاهوتي الممارس يخفي وراءه ضعف الإيمان، ذلك أن الدين جاء لحماية الكرامة الإنسانية على اختلاف أجناس البشر وألوانهم وليس لانتهاز احتكار قداسته والتلاعب بمنحاه الحقيقي فأوجه الحقيقة مختلفة أي "فهم الإيمان على محك التجربة مع الزمن"[7] حسب ما ذكره **محمد أركون** ولذلك لا بد من الدعوة إلى التسامح في مجتمعاتنا الخاضعة للصراعات العرقية والطائفية لأن الواقع أثبت وجود أطراف خارج النزاع تستفيد بشكل كبير وتستغل غياب الحكمة في التدبير والتدبر لاستنفاذ ثرواتها لصالح اقتصادها وأهدافها الإمبريالية، فأشكال الحق كثيرة ولكل فئة وجهتها ومكوناتها الثقافية وأساليبها في العيش التي تميزها من غيرها. وهنا يحضرني موقف للمفكر الإيراني **عبد الكريم سروش** في توضيحه للحكمة من الكثرة والتنوع في طرق الفهم الديني انطلاقا من مسلمة دينية معروفة (إن الله ألف اسم واسم) وبمستويات الفهم والاستيعاب من وجهة نظر علمية، بأن فهمنا للمتون والنصوص الدينية متنوع ومتعدد بالضرورة وهذا التنوع والتعدد لا يقبل الاختزال إلى فهم واحد، وليس هذا الفهم متنوعا ومتعددا فحسب"[8] يعني انه لا عجب إذا تعددت التفاسير لأنها في الواقع ترصد الوجوه المتعددة للحقيقة ويصرح سروش أن الكثرة أمر طبيعي "فجميع أفراد بني البشر لا يملكون جميع الفضائل ومن الطبيعي أن لا يتخلى الناس عن الدين المورث لهم وطبيعي أيضا أن تتفرق الأديان فرقا ومذاهب شتى وطبيعي أيضا أن الناس يختلفون في فهمهم للشريعة والدين"[9].

---

7 محمد أركون، القرآن (من التفسير إلى الموروث إلى تحليل الخطاب الديني)، ترجمة، هاشم صالح، دار الطليعة، لبنان، ط2، 2005، ص52

8 عبد الكريم سروش، الصراطات المستقيمة (قراءة جديدة لنظرية التعددية الدينية)، ترجمة أحمد القبانجي، ط/ ، دار الفكر الجديد، العراق، ص9.

9 المرجع نفسه، ص44.

عودة الدين في الثقافات المعاصرة

أحمد ماريف*

لقد مثل الدين منذ العصور القديمة أحد أهم العوامل التي أسهمت في إرساء الأنظمة الاجتماعية وصيرورة الثقافة، فهو من جهة يقدم نموذجا معرفيا لإدراك الوجود وتفسير هذا العالم، ومن جهة ثانية يحدد مختلف القواعد ومناهج السلوك التي تؤطر العلاقات الإنسانية، إذ تبدو ظاهرة التدين لصيقة بالوجود الاجتماعي للإنسان الواعي ولدلك شكل الدين وحده من بين كل المسائل العملية والنظرية المنطلق والمدخل إلى بقية المسائل الفكرية، وهذا ما جعل المسائل الدينية تبرز وتعود بقوة إلى الساحة الفكرية والاجتماعية لمختلف المجتمعات خاصة المعاصرة منها والحديثة، وعليه تمحورت إشكالية هذه الورقة حول: إمكانية عود الدين في أداء دوره التنويري؟وما هي تجليات هذه العودة للموروث الديني في الثقافات المعاصرة؟ وأي معنى سيأخذه الدين في هذه الثقافة؟وهل يمكن للدين أن يسهم في تأسيس الثقافة المعاصرة على أسس مختلفة؟ وما قيمة هذه الأسس هي قيم ثابتة أم متغيرة؟ وما هو الدور الذي يمكن أن يلعبه الدين في زمن العلم والتطور التقني؟

وأهم مشكلة تواجه العقل الإنساني من خلال تفكيره في الدين هي النزول من عالم النص إلى عالم الواقع أي بمعنى التوفيق بين ما هو ديني

(*) جامعة عبد الحميد ابن باديس، مستغانم، الجزائر.

وما هو واقعي متغير، وهذا ما جعل الخطاب الديني يكتسي طابعا مميزا عن باقي الخطابات فهو خطاب حاول أن ينزل إلى الواقع ومقاربة هذا الواقع من عدة زوايا مختلفة محاولا من جهة أن لا يتخلى عن مبادئه ومن جهة ثانية الموازنة مع متطلبات المرحلة المعاصرة، وهذا ما شكل عودة مميزة للديني في الثقافة المعاصرة.

فالحس الديني هو قديم قدم الوجود الإنساني، وهذا ما بينته صيغ وإشكال الطقوس الدينية عند مختلف الشعوب، وهذا ما كشف عنه أيضا علماء التاريخ والآثار، فالدين قد لعب دورا محوريا في حياة الإنسان منذ القديم، فقد كان الدين طريقة من طرق فهم العالم وتفسيره خاصة في المجتمعات البدائية، وما تلتها من المجتمعات عبر مر العصور وتعاقبها، ومما لا شك فيه أن المتصفح للمشهد الثقافي والاجتماعي المعاصر يدرك ويلمح ملامح تدل وتشير إلى عودة المكبوت الديني الذي ظن الكثير وخاصة في الثقافات الغربية أن الدين صار نسيا منسيا، خاصة بعد التطورات العلمية المختلفة وظهور ما اصطلح عليه بالدين الجديد (أي المعرفة العلمية أو العلم)، وكذا ظهور الكثير من التيارات والاتجاهات العلمانية التي ترفض بل ورفضت كل ما هو ديني، دون أن ننسى ظهور فلاسفة مبشرين بنهاية الإله وهذا ما أعلن عنه فريديك نيتشه الذي تحدث عن موت الإله، وهو تعبير عن أفول الدين والعوالم الميتافيزيقية المتشعبة عنه كمحددات للثقافة المعاصرة، فأصبح ينظر إلى الدين على انه شكل من أشكال اللامعقول، وهذه الرؤية وغيرها تأسست على تلك الثقة الغير متناهية في نظريات التقدم الحضاري وكذا قيم التنوير الفلسفي، وهذا ما أدى إلى إحداث القطيعة مع مختلف أشكال التفكير المجرد باعتباره تفكيرا لا معقولا وفي مقدمتها التفكير الديني.

فقد شهدت نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين نهاية جميع الآمال الفلسفية، وكانت العدمية حسب نيتشه هي النتيجة التي انتهت إليها الحضارة المعاصرة، إذ شهد القرن التاسع عشر ازدهارا ملحوظا للتيارات

المنتقدة للنزعة الدينية ومباحثها، فأصبح الإنسان فاقدا للقيمة أو بدون قيمة فظهرت الكثير من التيارات التي دعت وأكدت على ضرورة الاهتمام بالمعرفة العلمية كبديل عن المعرفة الفلسفية وكذا المعرفة الدينية، وهذا ما شهدناه مع الوضعية المنطقية، وكذا ظهور ما يعرف بخطاب النهايات حيث تعالت صيحات بعض المفكرين الذين تنبّأ بعضهم بنهاية العالم، وبعضهم قال بنهاية التاريخ، وآخرين أعلنوا نهاية الفلسفة، والبعض الآخر قال بنهاية الدين كعقيدة وكاديولوجيا، وآخرين أعلنوا نهاية الثقافة بل ونهاية الإنسان، وهكذا صار واضحا في نهاية القرن العشرين أن اين الذي طالما كان عصب المجتمعات ومحور اجتماعها قد فشل في محاولته هذه.

لكن هذه الخطابات المبشرة بنهاية الدين لم تكن تعبّر في غالب الأحيان سوى عن نزعة ذاتية مناهضة للدين في مقابل التوجه العلمي، لأن الدين سيعود في ثوب جديد من خلال الكثير من القضايا التي سيطرحها العلم ذاته، مثل الفقهاء وعلماء الدين للكثير من القضايا التي سيطرحها العلم بالخصوص قضايا الطب والبيولوجيا ومدى شرعية بعض هذه القضايا من رؤى دينية وكذا رؤية أخلاقية.

إذ لم يكن الذين تناولوا المقدس بالدراسة والتحليل منكرين انه قادر على العودة في أشكال وصيغ جديدة تخالف أصوله السحرية والدينية، وهذا بحكم أن الإنسان يطمح دوما إلى إضفاء القداسة على أعماله "فحقب التجديد الاجتماعي الكبرى عبارة عن فترات إبداع ديني، والثورات بدورها تقيم أسسها على أنقاض مدنس وتنتج مقدساتها لحظة دينية . . "[1]. وهكذا يظهر لنا أن معظم الأحداث المعاصرة خاصة في العالم الإسلامي غالبا ما نجدها تتحرك انطلاقا من تصورات دينية مقدسة، سواء باسم مذهب أو فرقة أو جماعة أو نحلة... فالتواجد الديني دائما يظهر جليا في الكثير من الأحداث التي غالبا ما تتحول إلى طابع سياسي

1 عمار بن حمودة، من شريعة المقدس إلى قداسة الشرعية، ضمن مجلة الباب، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، العدد 2، ص84.

فالحاكم لأجل المحافظة على حكمه يستخدم أساليب دينية والمعارضة لأجل تحقيق أهدافها وتحريك المجتمع تستخدم أساس دينية وهكذا، وهدا ما أدى إلى ظهور ما يعرف بالإسلام السياسي، ودائما في هذا الإطار فقد صدر لعالم الاجتماع المصري الدكتور عبد الله شلبي كتاب عنوانه "الدين والصراع الاجتماعي السياسي" عن مركز المحروسة للنشر والخدمات الصحفية والمعلومات عام 2014 ويتحدث الكاتب في إحدى أجزائه عن شروط التحاق أو إلحاق الدين في الصراع الاجتماعي والسياسي وبحكم تخصص الكاتب فان هذه الحقيقة استخلصها من الراهن والواقع المعاصر سواء لمجتمعه أو لمجتمعات أخرى خاصة منها الإسلامية، كما أن معظم الأحزاب السياسية هي ذات توجهات دينية وهذا ما يؤكد لنا مجددا هذا الحضور والعودة القوية للدين في هذه المجتمعات والثقافات المعاصرة.

"فالدين هو روح الأمة، وسبب من أسباب وحدتها، وعلة في اتخاذها وجهة تشكيلها، وتطبع سلوك أفرادها على هيئة خاصة بحسب الدين الذي يعتنقه هؤلاء الأفراد، ولست تجد امة تخلو من دين، حتى البدائيين الذين كانوا يعبدون الشجر والحجر والشمس والقمر، لأن الدين عبادة تقتضي عابدا ومعبودا،... وقد مرت البشرية في ادوار كثيرة في تدينها حتى بلغت الأديان السماوية التوحيدية"[2]، وعليه فإن الدين هو محور التكتلات الاجتماعية والثقافية منذ القديم.

فقد أصبحت فلسفة الدين تلعب دورا بارزا في الحياة الثقافية المعاصرة وكذلك في الحياة الفكرية والروحية لهذه الحضارة وهذا ما يؤكد على عودة الدين في الفكر والثقافة المعاصرين، "فبمعزل عن الدين المقصود فغنّ ظاهرة العودة إليه (أي الدين)، صارت بصمة تسم الثقافات المعاصرة، ويمكن رصد أشكال متعددة لهذه العودة:

- عودة الفكر الديني كموضوع للبحث الفلسفي وكأساس للمنظورات

2 اميل بوترو، العلم والدين في الفلسفة المعاصرة، تر، أحمد فؤاد الاهواني، الهيئة المصرية للكتاب، دط، 1973، ص03.

الفلسفية الجديدة وتنشيط واضح لفلسفة القيم ونظريات الأخلاق التي تستمد مضمونها وأساسها من الفكر الديني (ايمانويل ليفيناس ونظريته التي تستلهم قوتها من الفكر الديني اليهودي مثلا).

- التشكيلات المجتمعية الجديدة التي صارت تميل إلى التعبير عن نفسها برموزها الدينية والقومية وليس بانتماءاتها الجغرافية أو الدولية.

- الحيوية الجديدة للكنائس والطوائف بالتلازم مع نشاط المذاهب والممارسات الموازية (موضة الديانات الشرقية)"[3].

وعليه فان الفكر بات يشهد عودة مستجدة إلى الفكر الديني في واقع الثقافات المعاصرة، وهذا لا يعني أن الدين انفصل كلية عن الثقافة المعاصرة، لكن تأثر كثيرا بأنماط الحياة المعاصرة وما تلتها من أحداث ترفض كل التوجهات الدينية، أترث على التفكير البشري وجعلت منه مرتبا كليا بالدين الجديد الذي تمثل في العلم، وعليه فإن الإقرار بأزمة في الدين يمكنه أن يقترن بعلامات البعث الديني، أي العودة إلى الدين مجددا.

وعليه إن طرح أزمة الدين كأزمة معتقدات، أزمة بعض المبادئ الدينية الميتافيزيقية الأساسية، يعلل في فلسفة الدين بأن مبادئ التأليه هذه كانت تشكل على الدوام جوهر أو أساس التدين في الغرب.

من العوامل الهامة التي تحدد وضع الدين في الغرب والشرق حالة التعددية الفكرية، وهذا يشتمل على التعددية الدينية. ويتوافق في ذلك جميع فلاسفة الدين عملياً، فالتنوع الذي يتسم بالتغير والتحول للتقاليد والأيديولوجيات* والنظريات والأفكار ووجهات النظر وبرامج النشاط،

3 عبد الرزاق بلعقروز، تحولات الفكر الفلسفي المعاصر، أسئلة المفهوم والمعنى والتواصل، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2009، ص176.

* إن مصطلح "أيديولوجيا" الذي يستخدمه المؤلفون على صفحات الكتب لا يعني الأيديولوجيا بمعناها السياسي الحزبي الذي اقترن بالأحزاب والتيارات السياسية، والذي ربما تكون الأحزاب قد أساءت إليه وأفسدته في ممارساتها العملية، إنما الأيديولوجيا هنا بمعناها الأصلي بما هي علم الأفكار، فهي بذلك أقرب إلى مفهوم "الفكر".

يميز في الوقت الحاضر جميع مساقات الدين الاجتماعية، والثقافية، والفلسفية.

ومن مظاهر التقاء الأطروحات الدينية بالطروحات الإنسانية والفلسفية يمكن أن نستنتجه من خلال ما اصطلح عليه بالبيوايتيقا، أو الأخلاقيات الجديدة التي تلتقي مع طروحات الكثير من الديانات السماوية، وهنا نستحضر بعض النماذج ذات صلة بين ما هو ديني وما نصت عليه الأخلاقيات الطبيبة الجديدة، فمثلا نجد في الديانة اليهودية أن الأخلاق الطبية قد استمدت جذورها من أساسها الديني (الوصايا العشر)حيث نجد في الوصية الخامسة من هذه الوصايا العشر وتحديدا في مسالة تقديس الأسرة أن اليهود كانوا حريصين على النسل من أجل زيادة عددهم ولذا نجدهم يعلون من شأن الأمومة، وينظرون إلى الإجهاض وغيره من مظاهر قتل الأطفال ووسائل تحديد النسل على أنها جرائم محرمة باسم الشريعة اليهودية، وهي أعمال تؤدي إلى الكفر.

و"في استجواب مع الراهب اليهودي بيار إيف بوي le Rabbin Pierre-Yves Bauer حول موقف الدين اليهودي اتجاه التقنيات الطبية المعاصرة، مثل الإخصاب الصناعي والتشخيص القبولادي والإجهاض وغير ذلك. أجاب بشكل عام حول الإخصاب الصناعي على أنه مسوح به إلا إذا كان بواسطة مني متطوع فهذا ممنوع .أما في ما يتعلق بالإجهاض فهو ممنوع خاصة بعد أربعين يوما .وفيما يتعلق باستئجار الرحم، فهو أمر ممنوع.

الملاحظ في كل هذه الأحكام أن هناك مرجعية ينبغي أن ترد إليها كل فتوى أي استشارة رجال الدين من جهة، ومن جهة أخرى أن موقف الدين اليهودي، تغير إزاء كثير من القضايا، بحيث أصبح أكثر مرونة، مما كان عليه من قبل"[4].

4 العمري حربوش، التقنيات الطبية وقيمتها الأخلاقية في فلسفة فرانسوا داغوني، مذكرة ماجستير، جامعة منتوري قسنطينة، الجزائر، السنة الجامعية2007-2008، ص48-49.

ونفس الفكرة نجدها عند المسيحيين والمسلمين الذين يرفضون فكرة التخصيب الاصطناعي ويعترضون عليه لأنه خروج عن المقاصد الإلهية من الزواج وهو عملية غير طبيعية تحتاج إلى استخدام سلطة الاستمناء لأجل الحصول على السائل المطلوب، لكن يبقى السؤال المطروح هو كيف نبني الأخلاق على الدين؟

هذا السؤال يجيبنا عليه طه عبد الرحمن قائلا: "يكفي أن نشير إلى أن الأخلاق قد تبنى على طريق الدين بطريقتين: أحدهما الطريق المباشر، ويقوم في تلقي خبر هذه الأخلاق من الوحي الإلهي، والتاسي فيها بالرسول الذي جاء بهدا الوحي. والثاني الطريق الغير المباشر ويقوم في اقتباس الأخلاق من الدين مع العمل على إخراجها من وصفها الديني الأصلي أو التستر المبيت على أصلها الديني"[5]، وهذا ما بات يطلق عليه بالتحول الروحاني للإنسان وهو تحول يحدث في المستوى الداخلي للإنسان، بحكم أن الدين قد مثل ضمانة اجرائية للأخلاق في التاريخ البشري، رغم ان بعض النقاد يرون ان التدين يفرز بعض الحالات اللاأخلاقية مثل التعصب.

هذا نموذج من نماذج التي يمكن أن نقارب بها عودة الديني في الثقافة المعاصرة، والمجال لا يسعنا إلى ذكر نماذج ذات صلة مثل فكرة الموت الرحم وموقف الديانات المختلفة منها، وكذا فكرة المرأة الحامل وغيرها من القضايا التي تناولها الدين وباتت تتناولها أيضا البيواتيقا المعاصرة.

هذه بعض مظاهر تجليات الدين في الثقافة المعاصرة، فقد ساير الدين آو حاول أن يساير تطور العلوم خاصة في شقها البيولوجي والطبي.

وهناك أيضا عدة تجليات أخرى لعودة الدين يمكن أن نستشفها سواء في اروبا الشرقية أو اروبا الغربية أو حتى عند عندنا نحن المسلمين خاصة

5 عبد الرزاق بلعقروز، المرجع السابق، ص199.

بالنسبة لبعض المفكرين والباحثين في اروبا، وهذا ما اسماه البعض منهم بـ"العودة المفاجئة للدين (Le retour de la religion) خاصة والمقدس (Le sacré) عامة إلى مجتمعات القارة العجوز، وتصاعد الاتجاه نحو الدين خاصة لدى الشباب في غيرها من مناطق العالم الأخرى، في غيرها من مناطق العالم الأخرى... وفي مقدمتها العالم العربي والإسلامي" [6].

وما يلاحظ أيضا هو الميل الواضح للثقافات المعاصرة في لغة التعبير عن نفسها برموزها الثقافية والدينية وليس بمحدداتها الجغرافية أو السياسية، وهي تعني رفض مشروع التحديث المسؤول بحسب الكثير عن اجتثاث الجذور وتجفيف منابع المعنى ورموز التأويل.

وهكذا بات يشهد القرن العشرين والواحد والعشرين عودة للدين من خلال عدة اطر وأنماط وبسبب عدة عوامل، فبالنسبة لاروبا تظهر هذه العودة من خلال تمسكهم بهويتهم الوطنية والدينية، كما تتجلى في تزايد الحركات والجمعيات الدينية الظاهرة أو السرية والتي باتت تعج بها المجتمعات الغربية حاليا، دون أن ننسى أن هذه الحمولة الدينية أصبحت أكثر تجليا ووضوحا بل وأهمية في الخطاب السياسي الغربي وكذا العربي، وتلك الحمولة الدينية والعقائدية التي بات يتميز بها الخطاب السياسي، وهذا "ابتداء من خطاب الرئيس الأمريكي جورج بوش وطروحاته حول محور الشر، وحول حرب الإسلام وإرهابه ضد المسيحية، وتحذيرات الرئيس الفرنسي نيكولا ساركوزي حول اللائيكية المهددة من طرف الإسلام بصفة خاصة، وانتهاء بالعديد من الصحف الأمريكية وبنصائحها للعديد من المتقدمين لخلافة بوش بإعطاء الأولوية للمعتقد الديني وليس للمعتقد السياسي..." [7]، ضف إلى هذه تلك الصورة الإعلامية التي باتت ترسمها

---

6 البخاري حمانة، عن الدين في القرن الواحد والعشرين، مجلة المواقف، عدد خاص بفعاليات الملتقى الدولي حول الظاهرة الدينية، منشورات المركز الجامعي، مصطفى اسطمبولي، أفريل، 2008، ص21.

7 البخاري حمانة، المرجع السابق، ص22.

الكثير من القنوات الأجنبية عن مختلف الديانات والعقائد كتعبير جديد عن الحضور الديني في تلك الثقافات، أو كإشارة إلى ضرورة تجديد هذا الموروث الديني وإعطائه حضوره السابق في الحضارات المختلفة.

وفي هذا السياق دائما نجد فريديريك هيغل قد حاول إعادة تأهيل الدين لأنه رأى "أن انهيار الدين يعني انهيار الدولة وتفككا اجتماعيا وأخلاقيا... لأن هيغل نفسه كان مؤمنا أن الدين شيء ضرري وحيوي في حياة الإنسان والمجتمع..."[8]، وهدا لا يخفي عنا انه كانت هناك ضرورة مرحلية جعلت هيغل يوظف الدين ويؤهله ليجعل منه حاجة ضرورية لانه يخدم مشروعه في بناء الدولة.

وهذا ما يبين لنا أن الدين في الحياة المعاصرة أصبح يحمل طابعا ايدولوجيا، وهي ايدولوجيا إذ تخفي مصالح ورغبات القوى التي أنتجتها، وهذا ما جعل كارل مارس يشير إلى أن الدين يوقع الإنسان في الاغتراب.

ونفس الشيء عند المسلمين حيث بتنا نشهد في الفترة الأخيرة عودة جديدة لنظام الديني الإسلامي حتى وان لم تتجسد فعلا آو لم تنجح في الكثير من الدول إلا أنها تشير إلى عودة الأفكار الدينية بطريقة آو بأخرى إلى مسرح الأحداث السياسية إذ "خرجت معظم حركات التحرر الوطني من الموروث الثقافي والإسلامي. فقد حدد الأفغاني هذا المشروع التحرري: الإسلام في مواجهة الاستعمار في الخارج..."[9]، وهي موجة تحررية سيكون منطلقها الدين باعتباره العصب الذي يلتف حوله جميع أطياف المجتمع، حيث ستستمر وتتحول إلى نهضة تحررية شاملة باسم الدين الإسلامي ودفاعا عن الهوية الدينية بالدرجة الأولى والهوية الوطنية

8 م م، فلسفة الدين، مقولة المقدس بين الاديولوجيا واليوتوبيا وسؤال التعددية، ميثم محمد يسر، فلسفة الدين عند هيغل أو الدين داخل النسق الهيغلي، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2012، ص124.

9 حسن حنفي، حصار الزمن، الجزء الأول، إشكالات، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2007، ص342.

بدرجة ثانية. وهذا ما حدث فعلا في المغرب مثلا عند علال الفاسي، وفي الجزائر مع عبد الحميد ابن باديس وكذا مالك بن نبي، وحسن البنا في مصر وجماعة الإخوان المسلمين وانتشارها الواسع في كثير من البلدان الإسلامية، وظهر ما يعرف بالجماعة الإسلامية للإنقاذ في الجزائر وكذا الكثير من الحركات التحررية المعلنة أو السرية في مختلف البلدان الإسلامية والعربية، ولا يسعنا المجال لأجل الخوض في مختلف الأحداث التي عرفتها هذه التوجهات السياسية ذات الطابع الديني التحرري فقط يجب أن نفهمها بأنها شكل من أشكال عودة وتجلي الموروث الديني في هذه الثقافات المعاصرة بغض النظر عن انخراطها الفعلي في اللعبة السياسية، لكن كان وبقي منطلقها دائما التصورات ذات التوجه الديني المحض وهنا لسنا مضطرين على إصدار أحكام عن حقيقة ممارستها الدينية وصدق مضامينها وأصحابها، ومعظم هذه الأنظمة أتت بشعار تطبيق الشريعة الإسلامية وهو شعار هجومي تبنته الكثير من هذه الحركات ضد القوانين القائمة.

وهكذا باتت تكشف اروبا اليوم "لأولئك الباحثين وهي التي قالوا أنها قد استبدلت الله بالإنسان، بعد نعييه، والتقنية بالدين الذي تآكل والعلم بالخرافة أن الذي يتآكل اليوم هي الحداثة وليس الدين... وأن مطلب المعنى (La guète du sens) معنى الحياة الإنسانية ومسارها. ومصيرها لم يكن في أي يوم من الأيام بهذه القوة والإلحاح والشمولية مثل ما هو اليوم"[10].

وهكذا أصبح الوعي الديني اليوم صورة من صور التقدم الحضاري وليس عائقا من عوائق بناء الحضارة والتاريخ كما صوره أو يصوره البعض، فالصراع القائم حاليا هو صراع عقائدي بالدرجة الأولى وأصبح الدين مكون أساسي من المكونات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية

---

10 الحمانة بوخاري، المرجع السابق، ص22.

وبشكل عام المكونات الثقافية، حيث نلاحظ حتى في الكثير من المنتجات خاصة الألبسة تواجد الكثير من الرموز ذات الطابع الديني التي ترمز بشكل أو بأخر لديانة أو عقيدة معينة. وهذا ما يجعلنا نستنتج ونؤكد آن الصراع الحضاري هو صراع عقائدي ديني فما يروج من دعوة للحوار بين الأديان أو الديانات والحضارات يثير الكثير من الجدل في الكثير من الأوساط التي يتساءل الكثير فيها عن حقيقة هذه الدعوات للحوار والتحاور هل دعوة للتواصل والتقارب والمحبة آم هي مجرد أوهام تهدف أو يهدف أصحابها إلى سيطرة عقيدة على عقيدة أو دين علة دين؟ وهذه مشكلة أخرى تثيرها هذه الدعوات إلى التقارب بين الأديان، خاصة عندما ننظر إلى مجتمع آو فئة تصف الفئة المختلفة عنها دينيا وعقائديا بأنها تمثل محورا للشر أو أنها تمثل نموذجا للإرهاب أو أنها أحسن من الفئة الأخرى وهذا ما قام به اليهود انطلاقا من تأويليهم للنص التوراتي جاعلين من أنفسهم شعب الله المختار، وهذا ما حدث انطلاقا من تصور ديني، فهنا يطرح التساؤل عن حقيقة حوار الثقافات والديانات باعتبار أن الدين هو نمط من أنماط أي ثقافة من الثقافات، وفي هذا المقام لا يفوتنا أن نعرض لفكرة المفكر والفيلسوف محمد عابد الجابري الذي يرى أن المذاهب داخل الديانة الواحدة لا تتحاور فكيف يمكننا خلق هذا التحاور بين الديانات، وعليه هذا الطرح بحسب الكثير يبقى مجرد وهم يظلنا به الآخر لأجل تحقيق مصالح أخرى، والملاحظ انه في مطلع الستينيات كانت الإيديولوجيات هي الأقوى أما اليوم فنرى ان سلطة الدين هي الأقوى حيث أصبحت تجند جماعات وأفراد مختلفين حول عقيدة معينة مثل ما يحدث في المسيحية أو حتى عند المسلمين، فمثلما ظهر مفهوم حوار الحضارات كردة فعل على مفهوم صراع الحضارات ظهر مفهوم حوار الديانات كردة فعل أخرى على مفهوم صراع الديانات، لكن الحقيقة التي تثير التساؤل هل حقا انتقلنا إلى الحوار آم لا زلنا في الصراع والتضاد، وهنا نجد هنتنغتون يصرح أنه " لن يطون في هذا العالم الجديد ايدولوجيا، ولا اقتصاديا في الأساس. بل إن الانقسامات الكبرى في البشرية هي الينبوع الأول والأخير للمشكلات،

حيث ستكون صراع حضارات"[11].

وعليه فقد كانت "ظاهرة الإحياء الديني ظاهرة تاريخية في الغرب أو في الشرق أو في العالم العربي الإسلامي، الوسيط بين الغرب والشرق، والذي يمتد عبر إفريقيا واسيا في المركز، واروبا وأمريكا في الأطراف..."[12].

وما هذه العودة إلى الدين إلا تعبير عن فشل الكثير من الأنظمة التنويرية والحداثية في جعل الإنسان يشعر بتواجده الحقيقي، بل واكتفاء هذا الأخير بمنتجات الحداثة والتنوير وما ترتب عنهم من نتائج فأصبح بحاجة إلى بعده الروحي وهذا ما أشار إليه مفكرنا مالك بن النبي الذي تحدث عن فقدان الحضارة الغربية لمبدأ الروح أو العامل الروحي رغم امتلاكها لكل شيء، وهكذا أصبح متبديا لنا حجم الحضور الديني بشتى أشكاله وأطيافه ضمن السياق الثقافي والفكري للحضارة المعاصرة.

ومما سبق يظهر أن الإشكال الملح والمعاصر للمجتمعات والثقافات المعاصرة عمد إلى أن يجعل من خطاب الحداثة إطارا يضمن كل من محتوى الدين والعلم، وهذا ما جعل المراهنة على اختفاء الدين تدريجيا في الأزمنة المعاصرة أو أن الدين بدا ينقرض في خضم التحديث المتسارع طرحا بعيد التحقق، إذ فوق دلك ظهرت عدة ظواهر تبشر بالعودة الجديدة للدين وهذا ما خلق الانطباع عن ظهور عالمي جديد للدين.

ويبقى الملاحظ أن هذا التعاطي المفرط مع النزعات الدينية المختلفة قد أدى بالكثير من الفئات البشرية المختلفة إلى الوقوع في التشدد والتعصب الدينيين الذي أدى بدوره إلى التطرف والعنف وحتى إلى بعض إشكال الإرهاب الهمجي، وهذا ما يجب أن نتفاداه حتى نحافظ على نقاء

---

11 عبد الوهاب المسيري، فتحي التريكي، الحداثة وما بعد الحداثةدار الوعي للنشر والتوزيع، الجزائر، رويبة، ط1، 2012، ص246.

12 حسن حنفي، المرجع السابق، ص377.

وصفاء الرسائل الدينية المختلفة خاصة السماوية منها، وكل هذه التحريفات التي ألحقت بالدين غالبا ما كانت تستخدم لأغراض خاصة.

وهكذا فقد مالت الثقافات المعاصرة إلى التعبير عن نفسها من خلال رموز دينية تحددها كل ثقافة من المعمورة، ولم تعد تكتفي بتحديد هويتها فقط برموزها السياسية أو محدداتها الجغرافية.

هكذا ستكون عودة الدين في الثقافات المعاصرة والعودة إلى الدين في هذه الثقافات تحتل حيزا مركزيا في الدراسات المعاصرة، حيث نشهد طلوع لغة جديدة يمتزج فيها الديني بالسياسي بالثقافي بالاجتماعي والانتروبولجي، كما لا يخفى علينا أن النتائج السلبية لعملية التحديث هي المسؤولة عن إيقاظ الباعث الديني وعددنه أو العودة إليه من جديد في الثقافة المعاصرة وهذا ما جعل الكثير ينادي بضرورة استنباط الكثير من الأحكام والمنظومات من القواعد الدينية المختلفة بحكم أن الدين دائما هو المصدر الذي نجد صداه عند الكثير من الأفراد، وهذا ما يجعلنا نقف أمام عدة تجليات لعهدة العودة إلى الدين أو عودة هذا الأخير إلى الثقافة المعاصرة "لأن العالم اليوم مقبل على تحول حضاري عميق، لا يقتصر على تجديد الرؤية بقواعد المعاملة، أو إنشاء ميثاق أخلاقي بين المجتمعات أو تجديد مبدأ المسؤولية... فهذه النظريات لا يسعنا في نهاية الآمر أن نعترف لها بايلائها الأخلاق محددا أصليا للتقويم... وبين العناصر الدينية المستنبطة خلق مقولاتها (التراث اليهودي المسيحي بخاصة القبالاة "دريدا وليفيناس" الأخلاق البروتستنتية "بول ريكور"، الحكمة الشرقية والديانة البوذية، : شوبنهاور" التركيبات الفلسفية الجديدة، يوجب علينا التفكير في تأسيس فلسفة دينية جديدة تنضبط بالنموذج المعرفي التوحيدي، وتتنوع فيها مصادر المعرفة عن طريق تحقيق التوازن بين الوحي والعقل والحس"[13] بل بات الأمر يتطلب من الكثير ضرورة العودة إلى الأطروحات الدينية المختلفة.

---

13 عبد الرزاق بلعقروز، المرجع السابق، ص203.

وعليه فان الحديث عن عودة الديني في الثقافة المعاصرة ما هو في جزء كبير منه سوى تعبير لإحداث وقعت يحاول منظروا الثقافة الغربية إصلاحها وإطفاء الصبغة الدينية عليها حتى تكون أكثر قابلية للتنفيد مثل ظهور التمييز العنصري في الغرب، بالإضافة إلى غياب الروح الإنسانية في هذه الحضارة، وكذا سيطرة الطابع المادي على الطابع الروحي، ضف إلى هذا شعور هذه الحضارة بتنامي المد الثقافي الديني مثل الإسلام خاصة واليهودية أيضا، وهذا ما جعل مفكري هذه الحضارة يحاولون إعادة بناء الأسس الدينية في هذه المجتمعات باحثين في الوقت ذات عن هوية دينية في مقابل دلك المد الديني الذي مس مختلف أنحاء العالم.

والملاحظ اليوم في مقابل هذه العودة إلى الدين قد ظهرت بعض المصطلحات ذات البعد الحضاري مثل حوار الحضارات وحوار الديانات أو تلاقح الحضارات وغيرها من المفاهيم التي تطرح في جنباتها بصيغة أو بأخرى سؤال الغيرية أي سؤال علاقة الأنا بالآخر أو بالغير، مؤسسة لنوع جديد من التلاقح بين مختلف شعوب المعمورة.

وما يجب أن نؤكد عليه في آخر هذه الورقة هو أن العودة إلى الدين هي عودة قد تكون إما ضرورية وهذا بسبب مخلفات الحداثة وكذا سيطرة النزعة العلمية بمختلف أشكالها على شتى جوانب الحياة التي جعلت من الدين الجديد (العلم) هو سيد الإنسان والطبيعة، أو هي عودة طبيعية نتيجة لشعور الإنسان بالفراغ الروحي الذي طالما كان هو السيد في الكثير من الحضارات، وبالتالي فان حضور الدين يبقى عاملا مهما في ترسيخ الكثير من المبادئ والقيم وكذا تحقيق بعض الغايات السياسية منها أو الاجتماعية.

قائمة المراجع:

- جمال مفرج، الفلسفة المعاصرة من المكاسب إلى الإخفاقات، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2008.
- اميل بوترو، العلم والدين في الفلسفة المعاصرة، تر: أحمد فؤاد الاهواني، الهيئة المصرية للكتاب، دط، 1973.
- عبد الرزاق بلعقروز، تحولات الفكر الفلسفي المعاصر، اسئلة المفهوم والمعنى والتواصل، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2009.
- البخاري حمانة، عن الدين في القرن الواحد والعشرين، مجلة المواقف، عدد خاص بفعاليات الملتقى الدولي حول الظاهرة الدينية، منشورات المركز الجامعي، مصطفى اسطمبولي، افريل، 2008.
- حسن حنفي، حصار الزمن، الجزء الأول، إشكالات، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2007.
- العمري حربوش، التقنيات الطبية وقيمتها الأخلاقية في فلسفة فرانسوا داغوني، مذكرة ماجستير، جامعة منتوري قسنطينة، الجزائر، السنة الجامعية2007-2008، ص 48-49.
- عمار بن حمودة، من شريعة المقدس إلى قداسة الشرعية، ضمن مجلة الباب، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، العدد 2.

إتيقيا التواصل مع الآخر
ومقاربات في الاطار المفهومي

أ. د. عامر عبد زيد*

ملخص

يحاول البحث تقديم تحديد مفهومي للمفاهيم الاتية من اجل اعطاء ابعاد مميزة للاخلاقيات / اتيقيا التواصل مع الاخر المختلف معه لكن من الضروري ان يكون شريكاً والمفاهيم هي: "الجدلية، اخلاق الاعتراف، العقل اللاستراتيجي، آليات التنميط والاختراق للأخر، مفهوم التواصل". من هنا تاتي ضرورة التحديد للاشكالية ورهاناتها.

المقدمة

في البداية أجد من الضروري أن نحاول التطرق إلى تحديد مفهومي إلى جملة من الافكار والمفاهيم فهي تشكل ضرورة من اجل تحديد الاطر الموجهة للبحث الذي يخوض في دراسة مفاهيم مثل الجدلية والتواصل، والعقل الاداتي أو العقل الاستراتيجي، فهي مبادئ عامة لذا من الضرورة تحديد أفقها النظري.

وهناك جملة من المعاجات المفاهيمية كانت تشكل ارضيات متنوعة

(*) أستاذ الفلسفة الوسيطة، العراق.

من الزاوية التاريخية والثقافية لكل منها اسهامُ مميزُ في الانماء الثقافي والتنمية الحضارية التي عززت التحول وعمقت اواصر التعايش وهناك جملة من المفاهيم التي قدمت توصيفاً نقدياً لسلوكيات عدوانية متمركزه حول الذات واسهمت في العزل العنصر وتعميق الكراهية فهذه المفاهيم بالضرورة من الواجب تعميق الدراية بها لانها تكشف التنميط عن السياسي والعرقي الذي لا يسهم في التواصل بل يعمق الكراهية، بين الذات والاخر لانها حالة من التزمت العرقي والثقافي الذي لايولد الا المزيد من الاستقطاب والتمركز والصولية الجامحة، من هذه المفاهيم التي ممكن تناولها هنا الآتية:

1 - الجدلية:

لاشك في أن المفهوم يمثل حقبه معرفية في تاريخ الثقافة الغربية يوم كانت المانيا تعيش حالة من النهضة التي توحدت مكوناتها الموزعه على اكثر من 300 دوقية توحدت في دولة واحدة عميقة الاصرة هنا كانت الجماعة الداخلية ممثلة بالطبقة التقليدية التي كان لها الدور الفاعل، لكن افكار الحداثة القادمة من انكلترا والتنوير من فرنسا كانت تدفع إلى التغيير فما كان من انصار القديم الا الدفاع عنه فيما انصار الحداثة يدفعون بالمقابل إلى الجديد فما كان من هيجل الا طالب بفتح الابواب حتى يتمكن الالمان من ان يعيشوا جدل الصراع من اجل خلق تجربة ثالثة تختلف عن القديم وتختلف عن الجديد فالثالث يعبر عن حالة متميزة المانية.

على هذا الأساس جاءت مفردة (جدلية) لتكشف عن الحقل الدلالي الذي تنتمي إليه، فهي تمتلك ماضيا عميقا في تاريخ النظر الفلسفي. سبق هيجل معرفيا الا ان توظيف هيجل العبقري في تعميق الحراك الثقافي والسياسي رغم ان المفهوم يعود إلى افلاطون الذي تناوله من قبل في حديثه عن العلاقة بين المثالي العقلي والعالم الجزئي الحسي، فعند سقراط

هو فن الحوار بمرحلتيه التهكم والتوليد. وعند أفلاطون هو المنهج الذي يرتفع العقل به من المحسوس إلى المعقول، لا يستعمل شيئا حسيا، بل ينتقل من معان إلى معان بواسطة معان[1]. ينقسم الجدل عند أفلاطون إلى جدل صاعد وجدل نازل، الجدل الصاعد يدفع الفكر إلى التدرج من الإحساس إلى الظن إلى العلم الاستدلالي إلى التعقل المحض. والجدل النازل هو النزول من ارفع درجات المثل إلى أدناها. من هذا المفهوم (الجدل) نلاحظ بعدين، احدهما انه يقدم وصفا لفعالية واحدة هي الحوار بين طرفين والبعد الآخر يحتوي فعاليتين: الأولى الصاعد وهو الذي ينطلق من الجزئيات صوب الكليات، والثاني من الكليات صوب الجزئيات وهذا يعني انه يحوي تفاعلا بين الهوية التي تمثل الكليات الثقافية: التي هي مجموع طرائق التفكير والعمل والشعور في ارتباطها المتعدد بالطبيعة والإنسان والمطلق، وهذه الكليات تمثل الهوية بالمقابل الحوار بين الثقافات والتثاقف يشكل تفاعلا بين الذات (الهوية) والأخر. وبهذا حولنا المسألة من البعد المثالي إلى توظيف قد لا يكون واضحا في الجذر الافلاطوني. ويفر ق أرسطو بين الجدل والتحليل الذي موضوعه البرهان أي القياس المنتظم من مقدمات صادقة أولية سابقة في العلم على النتيجة وأبين منها وعلى لزومها. أما الجدل فموضوعه الاستدلالات التي تقوم على مقدمات محتملة أي أراء متواترة أو مقبولة عند العامة. الاستدلال هو فن يتوسط الخطابة والتحليل[2].

الا ان الجدل عند هيجل، هو المنهج الذي من شانه أن يبرز تماسك المتناقضات ووحدتها ويكشف عن المبدأ الذي يقوم عليه هذا التماسك وهذه الوحدة[3] . ويفهم باشلار الجدل بمعنى (التكامل) علاقة جدلية، (أي

1 مراد وهبة وآخرون، المعجم الفلسفي، دار الثقافة الجديد، ط2، 1971، ص69.

2 المرجع السابق، ص69.

3 محمد الوقيدي، فلسفة المعرفة عند غاستون باشلار، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1980، ص147. =

تكاملية)، (يرى باشلار إن يقدم مفهوما للجدل يستمده من الدروس التي يمكن أن نتلقاها حين نكون على يقظة فلسفية إزاء معطيات الفكر العلمي المعاصر[4] . والجدل يتصف بصفة خاصة كونه موقفا (ديناميا) للفكر الذي يتمتع بالتطور الذي لا يقف عند حد، فالفلسفة الجدلية: هي الفلسفة المتفتحة التي تقبل إن تعيد النظر باستمرار في حقائقها ومبادئها. وعندئذ يمكن أن تتأمل بهذه المفردة، في ضوء العلاقة بين الانا والاخر بالاتي:

سواء كان صراعاً محلياً اثنياً كما يعيشه العراق اليوم ام صراعاً بين الانا الاسلام والاخر الغربي وهو استقطاب كوني يعمق الكراهية ويحض على النفي المزدوج اما اذا نظرنا إلى العلاقة الجدلية بين ألذات (الإسلام) والأخر (الغرب المسيحي) من زاوية كونها علاقة تكاملية كل طرف يحقق التكامل من خلال علاقته بالأخر. تغدو علاقة دينامية، أي ليس ثابتة، بل هي عرضة للتغير والتفاعل وهذا يعود إلى آثار داخلية اجتماعية وسياسية واقتصادية وفكرية تولد سلطات جديدة، وأخرى خارجية تفرضها عوامل التحدي التي يمثلها الأخر على المستوى الفكري والسياسي والعسكري.

فالجدلية علاقة حوارية بين طرفين تتصف بكونها تجعل الهوية تتسم بتغير وليس جامدة بل هي تدخل في حوار تكاملي تعيد من خلال الحوار بناء الذات وخلق الرموز التي تعيد تماسك الذات إزاء الأخر من دون إن تعني إقصاء التمركز حول ألذات ولا تعني الذوبان داخله بل هي حوارية – جدلية التكامل (والدينامية) بمعنى أنها ليست ثابتة فالرهانات التي تشكل

= يقدم باشلار توصيفاً لتاريخ العلوم اذ يقدم ثلاثة تصورات هي "1 - مفهوم العائق الابستمولوجي الذي يعبر به باشلار عن كل مظاهر التعطل أو التوقف أو النكوص التي تحدث في سير تاريخ العلوم، 2 - مفهوم القطيعة الابستمولوجية وهو المفهوم الذي يعبر به باشلار عن القفزات الكيفية التي تحدث في تاريخ العلوم، 3 - مفهوم الجدل وهو الذي يعبر به باشلار عن العلاقة الجدلية التي تقوم في تاريخ العلوم بصفة عامة بين القطيعات والعوائق ثم عن العلاقة الجدلية التي تقوم داخل العمل العلمي بين النظرية الرياضية والتحديث الفيزيائي"، ص107.

4 نفس المرجع.

الصراع، لم تعد ذاتها طيلة مدة الصراع في العصور الوسطى غيرها في عهد الاستعمار في ظل هيمنة الدولة، وغيرها في عهد العولمة رغم إن ماضي الصراع لايمكن إن يختفي، لكن لا يمكن أن تكون رهانات المعنى ذاتها، بل ما تبقى منها هو إرادة القوة التي تقوم على الإقصاء والهيمنة جامعة بين التمثيل والمعرفة من جهة، والقوة السياسية والمادية من جهة أخرى. التي تشكل ذاتاً جماعية (Grou self) (إن صيغة معينة للانا تتحقق في حالة وجود جماعة تضم في عضويتها عددا من الأفراد يشعرون بالتعاون في ما بينهم، وباختلافهم عن أو تعارضهم مع جماعة أخرى)[5]. إن الجدلية بقدر أنها لا تهاجم الهوية فأنها تؤكد إن الهوية تضمن داخلها شيئا من الغيرية، فالعلاقة (بين مفهوم ألانا والأخر ثمة تلازم بين مفهوم (صورة ألذات) ومفهوم (صورة الأخر) فاستعمال أي منهما يستدعي تلقائيا - حضور الأخر. ويبدو إن هذا التلازم على مستوى المفاهيم هو تعبير عن طبيعة الآلية التي يتم وفقا لها تشكل منهما فصورتنا عن ذاتنا لا تتكون بمعزل عن صورة الآخر لدينا، كما إن كل صورة للأخر تمثل - بمعنى ما - صورة للذات[6]. الا انها قابلة إلى أن تعيد النظر في ماضي تلك العلاقة وكشف الكراهات والاقصاءات التي تركها كل طرف إلى الأخر الذي يشكل حوله متخيلا يمارس بناء صورته انطلاقا من إرادة الصراع، معتمدا صورا نمطية تعبر عن تلك الكراهات، وتغدو أجزاء من الذاكرة الجماعية، التي يتم بناءها عبر السرد التاريخي التخيلي، في حين أن هذه الصور مجرد صفات ابتدعها الخصم ضد خصومه بفعل إرادة الصراع ومحاولته النيل منهم بإسقاط عليهم صفات سلبية من خلال خلق هوية متعالية تتخذ من الخيال وسيلة لتحقيق تلك الغاية (فالخيال يقوم في الكلية الاجتماعية وله

---

5 فتحي أبو العينين، صورة الذات وصورة الأخر، ضمن (صورة الأخر العربي ناظرا ومنظورا إليه)، تعريب الطاهر لبيب، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت، 1999، ص812، دراسة قدم منه معالجة وافية لهذه العلاقة حيث ضمن تنوميات على ذات الموضوع المركزي.

6 المرجع نفسه، ص812.

دور في تشكل النظام الاجتماعي فهو كالاسمنت المسلح في تشكيل وحدة الجماعة، فالخيال إذ يتلقى كل التصورات ذهنيا على الرغم من أنها ليست محسوسة أو واقعية وليست من نمط عقلي منتظم انه يحرك الممارسات الفردية والجماعية الحاسمة)[7].

والكشف عن تلك الإرادة القائمة على القوة والإقصاء يفهم أن العلاقة لا يمكن إن تكون ثابتة وقابلة إلى أن تكون أكثر قدرة على الجدل والحوار اذ تهمنا هنا الإشارة إلى (أمرين الآخر هو أن صورة ألذات وصورة الأخر قابلتان للتغير والتعديل رغم ما يبدو عليهما من ثبات، والأمر الثاني هو إن ما يتشكل لدينا من صور لذاتنا أو للآخرين لا تكون دائما وفي جميع الحالات نقية ومحددة بل غالبا ما يختلط فيها الواقعي بالمثالي، ويتداخل فيها الداخلي أي رؤيتنا لحقيقة أنفسنا) بالخارجي (أي ما نريد إظهاره للآخرين) إن نثبتها في أذهانبا عن هذا الأخر، في حين تغيب عنها عناصر أخرى لا نراها أو لا نريد الاعتراف بها ولكن بدون معرفة الآخر عمليا يظل التعامل معه في حدود الصورة التي نراها أو نريدها)[8].

فالجدلية بهذا المفهوم تقوم على التكامل بدل (المركزية الغربية) والجدلية من ثم (دينامية) بدل إرادة التأبيد ألقيمي التي تفرضها الاطروحات السياسية وتقوم على النقد بدل البقاء على ما هو قديم وما يحمله من مخلفات الصراع، برغم انه أختفى على مستوى الصراع إلا انه بقي في الذاكرة الجماعية عبر التعليم والأدب وغيرها من قنوات الاتصال. بل يفترض إن تكون هناك فعالية تكامل حواري يتم على أساسه بناء وتقويم الكليات التي شكلت الهوية الثقافية ومن ثم تشكل الذاكرة، دون إن تتجاوز الهوية لأنها تشكل الخصوصية التي يفترض أن تزودنا بما يضفي الشرعية على وجودنا ويحقق الصلة بالتراث من جهة وبالحاضر وتحدياته من جهة أخرى.

---

7 محمد أركون، الإسلام، أوربا، الغرب، ترجمة، هاشم صالح، دار الساقي، ط1، 1995، بيروت، ص75.

8 فتحي أبو العينين، صورة الذات وصورة الأخر، ص813.

انطلاقا من هذه الثوابت حاولنا هنا قراءة تاريخ العلاقة مع الآخر، والعمل على كشف ما أصابها من مهيمنات السياسة وما تركته من تأثير عليها ذي طابع تمثيلي تخيلي إسقاطي يخالف الحقيقة يسقط الخصم من اللاعقل.

2 - إتيقيا الاعتراف :

وهي من المفاهيم التي جاءت من اختراع الباحث الكندي تايلر وقد تم توظيفها في المجالين في النظام الثقافي والاعلامي وانتقلت إلى احد ممثلي مدرسة فراكفورت اكسل صاحب مفهوم مميز عن مفهوم الاعتراف سوف نقف عنده.

لكن البحث الاركيولوجي في هذا المفهوم يحيلنا من خلال التاصيل لهذا النمط من الاتيقيا، لابد من إن نميّز في الأخلاق بين واجبات تجاه الذات، وأخرى تجاه الغير، تقوم الواجبات تجاه الذات على أساس تثقيف الذات وانتزاعها من كل أشكال الوصاية والترفع عن كل ما يذهب العقل من طعام وشراب، والمحافظة على الحياة، والبحث عن الكمال الأخلاقي من خلال إتباع مبادئ العقل لا دوافع الرغبات والشهوات. أما النوع الثاني الذي يتوجه إلى الغير الذي يعيش إلى جانب الذات يتقاسم معها المصير نفسه، فيمكن إجماله في واجبات الحبّ والاحترام والتعاطف والتسامح والتعايش والتواضع والأمانة والصدق والوفاء والصداقة...، نحن هنا أمام أخلاق ذات وجهين يتكاملان في تحقيق السعادة للفرد مع ذاته أولا، ومن ثمّة سعادة المجتمع ثانية من جهة، وأيضا أمام حقوق للذات وحقوق للغير، والواجب الأخلاقي الإنساني يفرض أن تبقى هذه الثنائية متلازمة في كل وعي أو سلوك بشري[9]. أي هناك فهم أي تصور ما للأخلاق يقيد السلوك بنمط من القيم تتحكم بالذات حتى تجعلها ذات مرتبطة بنمط من

9 /http://www.alawan.org، عاصم منادي، الفكر العربي وغياب البعد التاريخي.

القيم هي بمثابة الموجه للسلوك ما هي هذه القيم الواجب توفرها كمرحلة أولى من اجل الاعتراف بالآخر التي تحول إلى برنامج عمل يتم على أساس تثقيف الذات:

أ - وانتزاعها من كل أشكال الوصاية والترفع:

إن العمل على إرساء هكذا نمط من الأخلاق يعد أمراً ضرورياً لأنه، من اجل إنتاج إنسان يتميز بأخلاق تقوم على الاختلاف والتحرر من قيم الإخضاع التي تتبعها المؤسسات التي تدجن العقول التي تحول بما تفرضه من قيود دون ظهور الكتابات استكشافية واجتهادية، ونقدية، تكافح من اجل إقامة ثقافة عقلية تأخذ بلطائف الحجج والبراهين، التي تزعجها حياة الأقفاص، اذا ما اصطيدت وروضت تذوي وتموت أو في اقل تقدير تفقد زهوها وتمتنع عن التكاثر، لا تنبعث منها رائحة حياة، لا تستطيع استئناف حياتها داخل مؤسسات، حياتها نافرة، تقتحم الاسلاك الشائكة لذهنية المحظورات، تمارس فعلها العقلي بكل اتساعاته ومدياته ورشاقاته بغية الاقلاع والانطلاق والبحث تحت الشمس عن الاشياء الصالحة لانسانية الانسان، وتحرير الشرط البشري من العراقيل والاحباطات والآلام، تأخذ في بالها ان ليس بعد أيقونة لا تمس، وان كل شيء ينبغي ان يؤخذ من جديد، فيفكر به ويسأل عنه وينتقد. عبر الربط العقلاني الأفكار بسياق الأحداث، وقياس مشروعيتها بمدى جدارتها في إثبات ذاتها بمنطق العقل، ومدى كفاءتها في تحريك الأحداث التاريخية وتغيير الواقع. فكل نص قابل للشرح والتأويل، كما أن لكل نص أفقا معرفيا وإيديولوجيا وهو نتاج أزمنة ثقافية وسياقات تاريخية واجتماعية معينة.

ب - عن كل ما يضعف العقل:

إن البحث عن السلوك النقدي يستوجب محاربة كل ما من شانه إن يقيد ويعيق الفرد المتحرر من رغبات وشهوات تجعل منه مرتهناً لمن يوفر له تلك الحاجات ويسبغ علية النعم محوله من مثقف حر إلى مثقف

السلطان واو الجهة السياسية أو مراكز بالبحوث أو المحطة الدعائية التي تروج وتساهم في اختلاق عوالم تتفق مع مصالحها وتروض الجماهير عليها من اختلاق المحن والترويج للكراهية ضد الأخر واختلاق العدو.

ج - والمحافظة على الحياة:

هذا يدخلنا بمعنى جديد أو هكذا نتأوله نحن فنراه يدخل في مضمار الانسنة بأن الإنسان هو أعلى قيمة في الوجود وبالتالي الاعتراف بحق الإنسان بالعيش والاختلاف الديني والسياسي والثقافي.

- البعد الأول: يدخل في حق الاختلاف وبالتالي رفض كل ما من شأنة ادعاء النخبوية كشعب اله المختار واعتبار كل ما عداهم عرضة للإبادة بوصفهم خارجين عن الصراط المستقيم أو هرطقة.

- **البعد الثاني**: الابتعاد عن الأخلاقيات القائمة على الكراهية الأسباب عصبوية عرقية وثقافية تقوم على خيار الاجتثاث بوصفه الحل الوحيد واعتماد العنف المباشر أو الرمزي من خلال اختلاق صور نمطية كريهة عن الأخر.

د - والبحث عن الكمال الأخلاقي:

وهذا يتحقق من خلال إتباع مبادئ العقل لا دوافع الرغبات والشهوات. هذا يدخلنا بدور الفلسفة الذي يمكن إن يحقق الشفاء، فكينونة الحقيقي كما يصفها "جيل دولوز" هي ما يرغمنا على البحث حيثما يوجد، في ما هو متضمن ومعقد، وليس ضمن صور وأفكار الفطنة الواضحة "فالفكرة توضع دائماً في "المقدمة"، فهي دائماً مفترضة، حتى وأن لم يتم إكتشافها إلا فيما بعد. وكذلك فنقطة الإنطلاق لا قيمة لها بدءاً إلا بفضل قدرتها على محاكات نقطة الوصول"[10].

---

10 جيل دولوز، بروادبست والاشارات. . الماكنة الأدبية موقع/ ادب وفن.

فالبحث عن تلك الحقائق يقتضي منهجا يقوم على المخالفة لا تهادن بل تعمل على تفكيك المكونات لأن التمركز هو نوع من التعلق الهوَسي بتصوّر مزدوج عن الذات والآخر، تصوّر يقوم على التمايز والتراتب والتعالي، يتشكّل عبر الزمن بناء على ترداف متواصل ومتماثل لمرويات تلوح فيها بوضوح صورة رغبوية انتقيت بدقة لمواجهة ضغوط كثيرة. وينبغي (نقد الطرق البارعة للسرود التي تنتظم حول حبكة دينية أو ثقافية أو عرقية مخصوصة، فتخضع الأفكار والتصورات لتلك الحبكة التي تظل يقظة في إثراء تمجيدي للذات، وخفض تبخيسي للآخر، ويصعب تخطّي ثقافة المطابقة بدون نقدها، ويصعب تحقيق الاختلاف بدون الحوار)[11]. إلا أن تلك السرود لا تخلو من التدخلات المظفورة بين المعرفة والقوة من اجل السيطرة على المعنى وان اعتمدت العنف الرمزي التي بتحليلها لعلها تهدينا إلى تلك الحلقة المفقودة الجامعة بين صور الذات المهيمنة وصورة الاخر المقصية فإن تناولنا يتخذ الطابع الحواري القائم على الكشف عن التمركز الذي يرجعنا إلى تلك الأطياف التي تحيى حياتها داخل العقول على سبيل القيم والسلوك ألاعتقادي والتي رسخت في اللاشعور غير القابل إلى المراجعة وكأنه يقين صارم لا يقيل النظر والمناقشة على سبيل التشخيص والتعليل، وهي تمثل نزوعاً يعبر عن القوة الميالة إلى الهيمنة والنفوذ، وبالتالي المصلحة الذاتية من خلال عدم تردد فى مساءلة أفكارنا إذا أردنا أن يكون ما نفكر فيه مؤ سساً بشكل متين.

وهذا يتحقق من خلال جعل الأحكام المسبقة محل النقد والنظر اذ من الناحية الفلسفية يعد حكما مسبقا كل رأي معتمد بدون تحليل مادام مفترضا بوصفه صادق أو صحيح قبل الحكم عليه أي غير خاضع لتقويم نقدي.

هنا تأتي ضرورة تطوير آليات الحوار والتبادل حتى تمكننا من إعادة

---

11 عبد الله ابراهيم، المطابقة والاختلاف، م/ مفكرة عبد الله إبراهيم.

النظر في آليات الفهم وتفكيك الأوهام القارة التي تحول دون اندماجنا السوي بالحضارة التي أصبحت المصائر متشابكه بعيدا عن مناداة الهوية والتهويمات وقيم البداوة وأخلاقيات الاستمتاع والإمتاع والمؤانسة التي تحط من قيم الإنسان وتحوله إلى كائن مستهلك. هذه مجتمعة تصنع المحن الذاتية وتؤدي إلى الإقصاء المتبادل الذي يقودنا إلى تدمير علاقتنا بالتراث والآخر والحاضر وبعده الوجودي الذي يتعرض اليوم إلى الانهيارات والصدمات والتحولات، ورغم هذا مازال فكرنا - بثنائياته الضدية وأفكاره الأحادية- سجين عوالمه المستحيلة المتناقضة مع الواقع التي تمثل الاخر التراث أو السلطة الاجتماعية التي تكون هويتنا كما يتصورها لاكان (على أنه ذلك "الآخر" الذي يصبح "تعرّفه المخطئ" علينا جزءا من هويتنا. فالتمثيل المخطئ الذي يمثله يؤدي بنا إلى تمثيل أنفسنا خطأ لأنفسنا، ويصبح هذا التمثيل المخطئ حجر الزاوية في هويتنا)[12].

3 - العقل الاداتي "الفعل الاستراتيجي" Instrumental action

في تناولنا إلى البعد التكويني أي العتبات التي مر بها العقل الاداتي في الفكر الغربي التي تبدأ من تأسيس الأنوار والوضعية إلى نقد فرانكفورت. وقد جاءت سمات الاداتية على انها غاية التسلط والسيطرة وتؤدي إلى المادية والعدمية. ويعد هذا العقل من المصطلحات الاساسية والجوهرية في قضايا النظرية النقدية:

أ - التنوير إلى الوضعية "العقل الاداتي":

الحديث عن الاداتية في فكر التنوير بوصفها الطبقة الأولى التي تظهر في البحث عن تكون العقل الاداتي هنا نرى ضرورة تبيان الاشكالية التي ولد داخلها خطاب التنوير انها اشكالية الحداثة التي تظهر هنا بدلالتها التاريخية (مرجعية في أوروبا ابتداء من القرن 15الى القرن 19، مع ما

12 هانس بارتنس، مابعد الحداثة، فوكو، لاكان، النسائية الفرنسية، م/ نزوى.

صاحب هذه المدة من أحداث مفصلية انعطافية كبرى، ومنها اكتشاف العالم الجديد، والكشوفات الجغرافية، والاصلاح الديني في أوروبا، والنهضة، فكر الأنوار... وثانيهما فكرية وفلسفية، حيث يشير مصطلح الحداثة إلى بنية فلسفية وفكرية تمثلت، في الغرب، في بروز النزعة الانسانية بمدلولها الفلسفي التي تعطي للإنسان قيمة مركزية ومرجعية أساسية في الكون، وكذا في بروز نزعة عقلانية أداتيه صارمة في مجال المعرفة والعمل معا، حيث نشأت العلوم الدقيقة الحديثة، والعلوم الإنسانية الحديثة، والنزوعات الحديثة على أساس معايير عقلانية، صارمة، سواء تعلق الأمر بالعقلنة في مجال المعرفة، أم بعقلنة وترشيد الاقتصاد والإدارة، أم بالعقلنة القانونية والحقوقية. هذا بالاضافة إلى بعض السمات الفلسفية الملازمة والمتمثلة في غياب المعاني والقيم الكبرى)[13] هنا نكتشف من خلال مشيل فوكو: إن السلطة تنتج المعرفة...

وأن السلطة والمعرفة تقتضي أحداهما الأخرى[14] وهذا يظهر واضحاً بين ما كان التنوير يعلنه بوصفه هدف الفكر التنويري إقامة فكر عقلاني يهدف إلى معرفة الطبيعة من اجل إخضاعها للإنسان من خلال: "العقلانية، والفردية، والعلمية " كل هذا طرح من خلال طرد الأسطورة أو السحر من الكون وجعله عقلانياً، هكذا حدثت القطيعة المعرفية بظهور علوم جديدة. فقد ظهرت الوضعية Positivisme: (مذهب فلسفي يدعو إلى ضرورة اقتصار العلم على وصف المظهر الخارجي للظواهر ورفض أي تخمين ميتافيزيقي، وقد أسس الفرنسي أوجست كونت[15] "1798م-

---

13 محمد سبيلا، دفاعا عن العقل والحداثة، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، 2004، ص27.

14 مشيل فوكو، المراقبة والمعاقبة، ترجمة علي مقلد، مركز الانماء القومي، بيروت، 1990، ص65.

15 حياته، وعلى الرغم من ان اوجست كونت august Compt الفيلسوف الفرنسي، هو مؤسس الفلسفة الوضعية، إلا أنّ كونت كان في بداية حياته سكرتيرا ورفيقا لـ (سان سيمون 1818-1824م). م. روزنتال - ي. يودين، الموسوعة الفلسفية، ص397.

1857م" هذا المذهب)[16] الذي نادى بوحدانية المنهج، بمعنى دراسة الظواهر الإنسانية مثل دراسة الظواهر الطبيعية؛ ومن هنا ظهر الصراع بين العلوم الإنسانية والعلوم الطبيعية، أي بين المناهج الكيفية والمناهج الوضعية التجريبية؛ في علاقتهما بالبحث عن الحقيقة[17] . التي تطورت مع كونت وصولا إلى الانعطافة المعاصرة مع (الوضعية المنطقية) التي جعلت من معيار التحقق هو المعيار الأساس بين ما له معنى وما هو خالٍ من المعنى[18]و ومنهج "أوجست كونت" في ربط العلوم الإنسانية بمنهج العلوم الوضعية: معنى الوضعية: لعل من المعروف لدى الكثيرين، ان اصطلاح (الوضعية) و(القانون الوضعي)، هو الحقائق الموضوعية الموجودة في الطبيعة التي تدرك بالتجربة وتتحقق في عالم الحس. كذلك فان الوضعي من الرجال والواقعي يكون شديد التقييد بالواقع، كثير التدقيق في احكامه، حريصا على التثبيت في جميع اموره[19]. إلا أنّ التطور الكبير الذي طرأ على مفهوم الوضعية هو تداخلها مع الفلسفة على يد (اوجست كونت (1798-1857م) فصارت (الوضعية) عنده، دراسة التصورات والظواهر الإنسانية دراسة علمية، وبذلك تكون كلمة (وضعي) مرادفة في معناها لكلمة (علمي):

ودراسة الشيء دراسة علمية معناها دراسته دراسة وصفية تحليلية الغرض منها. الوقوف على حقيقة الشيء وأقسامه وعناصره التي تتألف منها. والوقوف على نشأته وتطوره واختلافه باختلاف العصور والأمم. وهذه الخطوات ممهدة للفرض العلمي الفذ وهو الكشف عن القوانين التي يخضع لها الشئ في كل ناحية من النواحي السابقة[20]. الذي اشار من قبل إلى ان

---

16 فرنان برودل، قواعد لغة الحضارات، الهادي التيمومي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت، 2009، ص612.

17 هانس جورج غادامير، الهرمينوطيقا والعلوم الإنسانية

18 علي عبود المحمداوي، الإشكاليات السياسية للحداثة، ص157.

19 جميل صليبا ، المعجم الفلسفي، ص480.

20 مصطفى الخشاب، اوجست كونت، ص29.

على النظرية الاجتماعية ان تستعمل" المنهج نفس المستعمل في علوم الملاحظة الاخرى، وبعبارة اخرى فلا بد ان يكون الاستدلال مبنيا على الوقائع التي تلاحظ وتناقش، بدلا من ان يتبع منهج العلوم التأملية، التي ترد كل الوقائع إلى الاستدلال العقلي" وقد بني الفلك والفيزياء والكيمياء على هذا (الاساس الوضعي)، وحان الوقت الذي تنضم فيه الفلسفة إلى هذه العلوم الخاصة، وتصبح وضعية تماما[21]. والواقع ان كونت انطلق من هذه المبادئ في فلسفة سان سيمون، التي كانت تدور حول فكرة النظام ومضمونها الشمولي في المعنى الاجتماعي، فضلا" عن المنهجي، فقد كان التاكيد المنهجي ينصب على فكرة علم موحد، وهي الفكرة نفسها التي سيطرت على تطورات الفلسفة الوضعية المتأخرة. فقد اراد كونت بناء فلسفته على نسق من المبادئ (المعترف بها اعترافا شاملا)، والتي تستمد مشروعيتها النهائية من العلماء. فالمسائل الاجتماعية، نظرا إلى طبيعتها المعقدة، ينبغي ان تعالج، بمجموعة قليلة من العلماء. إذ تؤدي جهودهم إلى ايجاد حالة دائمة محدودة من الوحدة العقلية التي تندمج في اطار محكم التنظيم، والذي توضع فيه كل التصورات تحت اختبار (نفس المنهج الأساس)، حتى تنبثق في النهاية (منظمة في تعاقب معقول من القوانين المطردة)[22]. ان (كونت) انتهى إلى تحقيق الوحدة العقلية العامة الشاملة التي تؤدي بدورها إلى وحدة العقل الفردي، والتي تطلبت شرطين مهمين هما:

1 - وحدة المنهج الذي يستخدمه العقل في الدراسة والبحث.

2 - ثم تجانس النظريات التي يسير بمقتضاها العقل.

وهذان الشرطان لا يتحققان الا من خلال فلسفته الوضعية القائمة على الملاحظة التجريبية والقوانين الطبيعية العلمية. وقد شرح لنا كونت ان

---

21 هربرت ماركيوز، العقل والثورة، ص319.

22 قيس هادي احمد، الانسان المعاصر عند هربرت ماركيوز، ص73-74.

هذه الوحدة وهذا التجانس يتوافران في كل العلوم في عصره، ما عدا العلوم الاخلاقية والعلوم الاجتماعية. فهما المستثنيان من توافر هذه الوحدة وهذا التجانس. لذا فان من الواجب دراسة هذين العلمين بنفس الطريقة ونفس المنهج من اجل وضع تربية عامة مشتركة تغرس في المجتمع معتقدات ومبادئ اخلاقية جديدة، وتهدم وتعالج امراضاً وعللاً اجتماعية اخرى. والطريق الذي يؤدي إلى هذا عند (كونت) هو (علم الاجتماع)[23].

(ومن هنا ظهرت فلسفة (اوجست كونت) الوضعية، كرد فعل لحالة الفوضى والتخبط والارتباك الفكري والسياسي والاخلاقي التي شملت اوربا عامة وفرنسا خاصة بعد الثورة الفرنسية. يقول كونت _ منذ الثورة والمجتمع الفرنسي في حالة النزاع والاحتضار لانه فريسة فوضى عميقة متزايدة الاتساع، ومن شان هذه الوضع ان يكون شديد العاقبة... ، فلا بد من انهاء المرحلة الثورية)[24]. تتحدد رؤية هذا الاتجاه ضمن ثوابت الفلسفة الوضعية من حيث الاهتمام بالواقع الحسي فقط، الابتعاد عن المجرد واعتبار التجربة معيار صدق النظرية، لذا تم عد الواقع المدروس واقعَ موضوعياً، حسياً ملموساً داخل فضاء مختبري خاضع للمراقبة والقياس والمشاهدة، حيث يقوم الباحث باستنطاق الظاهرة كما أقر بذلك كوفيي بحيث تصبح التجربة هي أساس إثبات أو أبطال الفرضيات، فالفرضية التي تصمد أمام التجربة تصبح قانونا، وهو ما يعني ان معيار صلاحية النظرية يرتبط بالواقع التجريبي وهو ما عبر عنه بييردوهايم لقولي "النظرية الصحيحة ليست تلك التي تعبر بطريق مرضية عن مجموع القوانين التجريبية"، هكذا تصبح التجربة هي الأساس عند الوضعيين والنظر إلى الواقع المدروس كواقع تجريبي. من خلال متابعة هذا التحول نلمس هذا من خلال حدوث مرحلتين الأولى حدوث قطيعة مع الفكر القديم وظهور علوم جديدة أدت إلى ولادة مفهوم الإنسان، ثم جاءت المرحلة الثانية وهي

23 ول ديورانت، قصة الفلسفة، ص455-456.

24 محمد عبد الله الشرقاوي، مدخل نقدي دراسة الفلسفة، ص152.

التعاضد بين المعرفة والسلطة يصفها مشيل فوكو: "الا ان نهاية الميتافيزيقا ليست سوى الوجه السلبي لحدث أكثر تعقيدا هو ظهور الانسان، ذلك أن الثقافة الحديثة تمكنت من التفكير حول الانسان، لانها فكرت في المتناهي انطلاقا من ذاته" [25].

ب - مدرسة فرانكفورت:

لقد قدمت مدرسة فرانكفورت نقد تمثلات العقل الاداتي فصفت سلوك التنوير قائلةً: "ان عقل التنوير اكتشف نفسه في الاسطورة وذلك للسمة الشمولية والكونية التي يتصف بها العقل الاداتي " فهو غايته التسلط والسيطرة وبالتالي تحولت تلك الفلسفة إلى آليات تبرر السيطرة ولعل هذا ما يكشف عنه دور العقل فيها فقد تحول سعيه إلى (المعرفة من أجل السيطرة)[26]. ويؤدي إلى المادية والعدمية. ويعد هذا العقل من المصطلحات الاساسية والجوهرية في قضايا النظرية النقدية، يرى" أيان كريب "أن مصطلح الاداتية يحمل مضمونين، فهو أسلوب لرؤية العالم، وأسلوب المعرفة النظرية، حيث يتهم بالإغراض العملية ويفصل الواقعة عن القيمة وأصبح يحكم العلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية سواءً بسواء[27]. لقد كانت هذه الرؤية النقدية تنتمي إلى التراث النقد لماركس ونتشه وفرويد فقد كان هدف المدرسة البحث عن الجوانب الإنسانية عند ماركس، والعمل على تجاوز التأويلان المهيمنة الايدلولوجية التي جففت خصوبة الفكر الماركسي من هنا وجد منظرو الماركسية النقدية في ماركس الشاب ذخيرة نقدية لتسويغ رؤيتهم التشاؤمية بشان التاريخ والحضارة الحديثة. لكن عمله تلاقح

25 السيد ولد أباه، التاريخ والحقيقة لدى مشيل وكو، الدار العربية للعلوم، ط2، بيروت 2004، ص138.

26 Landmann,"Critiques of Reason from Max Weber To Ernst Bloch", p189.

27 أيان كريب، النظرية الاجتماعية من بارسونز إلى هابرماس، ت، محمد حسين غلوم عالم المعرفة، ع244، الكويت ، 1999، ص315-318، وانظر، أبو النور حمدي ابو النور حسن، يورجين هابرماس الاخلاق والتواصل، التنوير، ط6، بيروت2009، ، ص46.

مع مرجعيات فكرية اخرى وكان نيتشه هو المفكر الثاني بعد سيجموند فرويد الذي جذب اهتمام نقاد "فرانكفورت" بل لقد تحول نيتشه معهم إلى الشخصية المركزية في "البانثيون" الماركسي الجديد مزيحين ماركس نفسه وقد اعترف هوركهايمر في أواخر حياته بان "نيتشه" ربما كان أعظم من "ماركس" مفكراً"[28]. نقده وأصول الرؤية التي تعد المحرض الفكري على ذلك الموقف اتجاه الحداثة الغربية. إذ من أهم الملامح التي تميزت بها هذه المدرسة والتي تركت أثرها العميق في كل مفكريها سواءً كانوا المؤسسين أم الذين طوروا وأحدثوا إضافات إلا أنهم بقوا أمناء، انه المنهج النقدي الذي استندوا فيه على روح الفلسفة الماركسية مع ابتعاد معظمهم عن مقولاتها الأساسية، والذي يمكن أن نكثفه في كونه يقوم على ملفوظ هو (النظرية النقدية الجدلية أو الاجتماعية) الذي يمكن أن يكون معرفاً بشكل مكثف بـ (الجهود المشتركة لهذه المجموعة من المثقفين[29]. انطلق مفكرو مدرسة فرانكفورت لشخصنة مشروعهم القاضي بإقامة نظرية اجتماعية قررت أن تستمد مصادرها من داخل الماركسية التي جددوا طاقتها النقدية ووطدوها بعلائق مضافة إلى نظرية التحليل النفسي والأبحاث الاجتماعية التجريبية[30]. شكلوا إحدى فصائل الموجه الراديكالية، وعاشوا صعود اليسار الألماني وانتكاسته، وشاركوا في هم رفض المشروع الثقافي البورجوازي، ورغبوا في القيام بنقد جذري لعصرهم آنذاك. ولقد كانت ظروف موضوعية وراء ظهور هذه المدرسة منها على سبيل الحصر مما رصده مؤرخو تواريخ الأفكار أنها نتيجة لإخفاق الثورة الشيوعية في ألمانيا عام 1918. كثفه "هوركهايمر"في ثنائية معرفية للعقل: العقل الاداتي/ العقل النقدي (التنويري)، اما العقل الاداتي: فهو غايته التسلط والسيطرة

---

28 آرثر هيرمان، فكرة الاضمحلال في التاريخ الغربي، ص316.

29 عبد الغفار مكاوي، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، ص10.

30 علاء طاهر، مدسة فرانكفورت (من هوركهايمر إلى هابرماز)، منشورات مركز الإنماء القومي بيروت، ط 1، بدون تاريخ، ص22.

ويؤدي إلى المادية والعدمية. ويعد هذا العقل من المصطلحات الاساسية والجوهرية في قضايا النظرية النقدية. فقد ظهر اول مرة من هوركهيمر من خلال كتابه "جدل التنوير" بالاشتراك مع ادورنو، وظهر كذلك في كتاب اخر وهو "أفول العقل" ويخلص أدورنو من ذلك إلى مقولة جزئية في كتابه "جدل التنوير" وهي عودة العقل إلى الخرافة، والمقصود بالعقل هنا عند أدورنو ليس ملكة أو خاصية للإنسان، وإنما هو موقف، موقف يقود السعي إلى المعرفة من أجل السيطرة، ولذلك فهو موقف يرتبط ارتباطا وثيقا بأنماط التنظيم الاجتماعي الذي تختلط فيه السياسة والاقتصاد والأديان والأخلاقيات للوصول إلى غاية واحدة .لكن كيف يمكن توضيح هذا التطابق بين العقل والخرافة؟ يحاول أدورنو الإجابة على هذا التساؤل من خلال نظرة تاريخية لما آل إليه العقل بعد التنوير، حيث ساد الإنسان الخوف من أي شيء لا يخضع لقاعدة ما أو لعدد كمي، وانتهى العقل إلى بناء كون متناسق ومنسجم ولكنه استاتيكي)سكوني) ومتكرر تماما مثل الأسطورة، وأصبح الإنسان يخشى من أي شيء لا يخضع للكم حتى ولو كان لصيقا به وبجسمه ولغته.. ويتوهم الإنسان أنه تحرر من الخوف وفق هذا المنظور عندما لا يكون هناك شيء مجهول. ولكن الإنسان خلق "تابو" آخر هو الوضعية المنطقية، التي ترى أنه يجب على كل شيء أن يدخل دائرة العقل، ويجب ألا يكون هناك شيء في الخارج، لأن هذا هو مصدر الرعب، وبالتالي فإن مهمة الفيلسوف الوضعي هي استبعاد كل ما لا يمكن قياسه أو برمجته، حتى يفسح المجال للعقل التحكمي والشمولي .ولذلك يمكن القول بأن الكونية الشاملة التي روج لها العقل، والعالم الذي نظمه هذا العقل ليسا إلا شكلين تاريخيين تكونا بدافع من الرغبة في الحفاظ على النفس وظهر مع ماركيوز من خلال مؤلفه "الانسان ذو البعد الواحد"[31] والعقل الاداتي لدى هؤلاء هو منطق التفكير وأسلوب في رؤية العالم. يرى" أيان كريب"

---

31 ماركيوز، الانسان ذو البعد الواحد.

أن مصطلح الاداتية يحمل مضمونين، فهو أسلوب لرؤية العالم، وأسلوب المعرفة النظرية، حيث يتهم بالإغراض العملية ويفصل الواقعة عن القيمة وأصبح يحكم العلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية سواءً بسواء[32]، اما العقل: العقل النقدي (التنويري): غايته التحرر والعدالة وإلغاء التشيؤ والاغتراب. والتشيؤ يحيلنا إلى العقل الاداتي حيث يظهر في عملية توحيد الحاجات وتقنين أنماط السلوك اما الاغتراب Alienatio فهو اسم يستمد معناه من الفعل Alienare بمعنى الانتماء إلى الأخر، وهذه الكلمة مشتقة من الكلمةAlius بمعنى الآخر أو آخر ومن هنا فالاغتراب يخيلنا إلى أن البشر مغتربون عن إمكاناتهم وماهياتهم، فالمجتمع الصناعي المتقدم يكشف عن اغتراب الإنسان وتشيئه في ظواهر عديدة ومتنوعة، وتظهر مقولة التشيؤ والاغتراب أيضا في تسلط النظم البيروقراطية وأساليب القمع الإداري، والاغتراب الإنساني يظهر في عملية توحد الحاجات البشرية وتقنين أنماط السلوك[33]. وهنا رصد إلى التغيرات التي اصابت الخطاب العلمي اذ حدث تغيير وظيفة العلم والخطاب التقني الذي على الرغم من ان ماركس دافع عن دور التقانه؛ إلا أن الأمر لا يقود إلى الاغتراب والهيمنة الاداتية التي رصدها "هوركهايمر" في الفكر الغربي الحداثوي الذي على الرغم من ادعائه بالتنوير: إلا انه سرعان ما تحول إلى فكر يعبر عن هيمنة طبقه ما على مقدرات الأمور، وهذا ما يرصده "هوركهايمر" في وظيفة العلم كما تطرح: الوضعية المنطقية لدى حلقة فينا التي عبرت عنها الحلقة في مفهوم العلم الموحد، والتي غيبت أية وظيفة نقدية للفلسفة اتجاه العلم ومنهجه وهي بالتالي لا تهتم بأهداف الإحداث بل بأسبابها. بالمقابل فان الفلسفة النقدية (مرتبطة بشكل واضح بأسس العلوم الاجتماعية وكذلك

32 أيان كريب، النظرية الاجتماعية من بارسونز إلى هابرماس، ت، محمد حسين غلوم عالم المعرفة، ع244، الكويت ، 1999، ص315-318، وانظر، أبو النور حمدي ابو النور حسن، يورجين هابرماس الاخلاق والتواصل، التنوير، ط6، بيروت، 2009، ص46.

33 عبد الغفار مكاوي، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، ص44.

الفلسفة السياسية المسؤولة، في مواجهة أحداث القرن الماضي وإشكاليات الإنسان المعاصر[34].

ج - موقف هابرماس:

بسب تلك العوامل التي جعلت من وعيه النقدي يأخذ بعداً حواريا مع التراث المهيمن للحداثة وما أصابها في أثناء تطورها، فانه يبدأ من الثقافة الألمانية وموقفها من الحداثة التي ظهرت خارج أراضيها إلا أنها كانت مستقبلة ومتفاعلة تأصيلا وتوظيفا، إلا إن هابرماس لا يعير لهذا الأمر بالا، إلا بالتأصيل داخل الثقافة الألمانية عندما يقول: "فهذه الحركة انطلقت بكيفية من الكيفيات مع كانط[35]. وغدت أمرا ملحا بوجه خاص مع هيجل والهيجليين الشباب، بمن فيهم ماركس. وجاء نيتشه لينخرط بدوره في أحداث هذه القصة عن طريق نقده الجذري للعقلانية. ثم تبلور، منذ نيتشه، اتجاهان نقديان في القرن العشرين:

أحدهما تمثل في نظرية السلطة، انتهت إلى فوكو عن طريق باطاي، والثاني تمثل في نقد الميتافيزيقا، قاده كل من هايدجر وديريدا"[36]. هنا عندما بدا من كانط هي ذات البداية التي أشار إليها فوكو عندما جعل ابستيم الحداثة يبدأ مع كانط؛إلا إن هابرماس كان هنا يوجز تحديد مشروعه وهذا بحد ذاته أمر بالغ الدلالة لذا فهو وبانطلاق من مشروعه الكبير (الحداثة مشروع لم ينته بعد) يعطينا هابرماس صوره عن موقفه النقدي من خلال تقييمه للفكر الغربي المعاصر من خلال لقاء اجري معه إذ يبدأ لقاءه بكلام يذكرنا بما قاله مشيل فوكو عن الخطاب وكلام هابرماس

---

34 جيرارجان، من فرانكفورت إلى فرانكورت، مجلة المنار، دار الفكر العربي للابحاث والنشر - باريس، العدد 60، 1985، ص167.

35 وهذا الأمر يؤكده كل مشيل فوكو وغادامير.

36 حوار مع هابرماس http://mustafahaddad. blogspot. com/2006/07/blog-post. html، وجدت من الضروري عرض هذا القدر من الحوار لأنه مهم في إبانة علاقته مع ما بعد الحداثة وخصوتا مشروع الاختلاف الفرنسي.

الاستعارة ذاتها بقوله: "لا أحب أن أحشر أناسا مختلفين في علبة واحدة، كما بعد الحداثة، التي تبقى في نهاية المطاف علبة سوداء. ما قمت به في كتابي خطاب الحداثة الفلسفي ينحصر في رواية قصة تشرح الموقف الذي وقفه الفلاسفة (الفلاسفة الألمان خاصة) منذ نهاية القرن الثامن عشر مما أدركوه هم أنفسهم بوصفه حداثة". يبدو أن هابرماس قد صنف الاتجاهات الرافضة للحداثة إلى اتجاهين: الأول المحافظ: وهو ينقسم إلى اتجاهين: احدهما المحافظون القدامى وهم من رأوا فيها تقاطعاً مع الموروث وهمهم المحافظة على الموروث، والاتجاه الأخر هم المحافظون الجدد وهم الذين رأوا أن الحداثة حينما اقتحمت العالم الاجتماعي، أنتجت لنا ويلات عدة، ومشكلات جمة، لذلك وجب قصرها على عالم الأنساق والمنظومات وهو عالم الاقتصاد والإدارة بالذات. الثاني تيار ما بعد الحداثة: الذي رأى بان الحداثة بوصفها حقبة زمنية قد أنجزت ووجب تجاوزها[37] في الوقت الذي يرى فيه هابرماس كلاماً مختلفاً لهذه الاتجاهات فهو يرى أنه موقف مختلف مع ما تصورته ما بعد الحداثة ومرد هذا ان الحداثة لا ترتبط بتاريخ معين (كمرحلة النهضة أو التنوير أو المرحلة المعاصرة، وانما تحدث كلما تجددت العلاقة بالقديم وتم الوعي بالمرحلة الجديدة)[38] ولهذا يدافع عن الحداثة بوصفها مشروعا ما زال له دوره الذي لم يكتمل بعد ولكي يكتمل لابد من التخلص - كما يرى - من التمركزات والانكسارات التي حصلت فيما مضى... أن الحداثة تفسخت بسبب اعتمادها ثوابت تتمثل في إرادة الهيمنة والتسلط، وهذه الثوابت

---

37 هابرماس، الحداثة مشروع غير مكتمل، ترجمة، بسام بركة / م الفكر العربي المعاصر، ع39، مركز الانماء القومي، بيروت، 1986، ص44، انظر، جان فرانسوا لوتار، الوضع ما بعد الحداثة، ترجمة، احمد حسان، دار شرقيات للنشر والتوزيع، ط1، القاهرة 1994، ص24-25 بواسطة، علي عبود المحمداوي المصدر السابق، ص120. وانظر، تيري انغلتون، اوهام ما بعد الحداثة، ترجمة، ثائر ديب، دار الحوار، ط1، اللاذقية، 2000.

38 احمد عبد الحليم عطية، يورجين هابرماس الاخلاق والتواصل ص122

كانت دائما عقبات أمام تحقيق الحداثة[39] لكن بعد كل ما سبق يجد هابرماس نفسه على نقيض من "ميشيل فوكو" و"جاك دريدا"[40] كما ورد ذلك في معرض نقاشه لهما في كتابه الضخم "القول الفلسفي للحداثة"[41] إلا أن الحديث هنا هو بمثابة لقاء يحمل كثافة مفهومية تتناسب مع حديث صحفي له متلق ذو افق خاص؛ الا ان اللقاء ينخرط في ذات الاتجاه، انه سرعان ما يظهر رغبته في مناقشة قضية العلاقة بين العقل الاداتي والفهم اذ يشير بالقول: "فمنذ أن ظهر التمييز بين العقل (vernunft) والفهم (verstand)، وجدنا نقدا يتجه إلى التصور الذاتي المحض للعقل، ونقدا يتجه إلى العقل الأداتي على حد سواء. وهذا يعني أنه كان هناك نضج مبكر في نقد الأوجه القمعية للعقل عندما يكون هذا الأخير مشدودا إلى بعد واحد، سواء أتعلق الأمر بالبعد القاضي بالسيطرة الأداتية على الطبيعة أو على ذواتنا. فهذا النقد الذاتي للعقل أو هذا النقد المتجه إلى الذاتية، الذي فُهم منذ نيتشه بوصفه شيئا جديدا كل الجدة، كان حاضرا منذ البداية عند كانط. وحاول هيجل أن ينتقد ما أسماه بفكر الفهم (verstandesdenken)، وكان يقصد به نمطا من الاستدلال الخطابي لا يعي حدوده الخاصة. فهيجل كان يلوم فلسفة الفهم كما خصصها ديكارت وكانط (وهذا الأخير هو ممثل هذا التيار الحقيقي) وفيخته، على كونها فلسفة أو فكرا يضفي الإطلاق (العقل) على شيء ضارب في النسبية (الفهم)"[42]. انه في هذا التحديد يمارس أعادة تأصيل لحظة البداية للعقل الذاتي الذي يعتقد مع نيتشه انه

---

39 المصدر نفسه، ص121-122.

40 هناك مقاربة بين هابرماس ودريدا، يلتقي مشرعيهما في أنهما التزما منهجية عمل مشابهة انصبت في كشف تناقضات العقل الغربي، فيما دريدا يدعو إلى تفكيك أنظمة العقل المتمركز حول ذاه وتوجيه الضربات له، يدعو هابرماس إلى تفكيك العقل الاداتي.... انظر، عبد الغني بارة، الهيرمنيوطيقا والفلسفة، نحو مشروع عقل تأويلي منشورات اختلاف، ط1، 2008، بيروت، ص62.

41 انظر، هابرماس، القول الفلسفي للحداثة، ترجمة، فاطمة الجيوسي، دراسات فلسفية17 وزارة الثقافة، دمشق1995، ،

42 حوار مع هابرماس، المرجع نفسه.

اكتشف مساحة جديدة للفكر فانه يرد أي هابرماس هذا الأمر من خلال الرجوع إلى مدة اسبق اسست الأقوال والمفاهيم؛نفسها لكن هل هو مع التأصيل فحسب لا اظن هذا فهو يقول: "وقد ظلت النظرية النقدية مع هوركايمر وأدورنو وبينيامين[43] أسيرة هذا المحور الهيجيلي، على الرغم من أن هؤلاء المفكرين انتقدوا غير ما مرت النزعة الإطلاقية عند هيجل. ففكرتهم عن العقل الأداتي ظلت تُفهم بوصفها اغتصابا للمكانة التي كان يحتلها عقل جامع بواسطة أحد عناصره المقدم بوصفه شيئا مطلقا. بل إن استعمالهم فكرةَ العقل الأداتي كان بدوره استعمالا تهكميا؛ لأنهم كانوا يعتقدون (خصوصا أدورنو) أن العقل الأداتي ليس عقلا بالمرة بل هو فهم يخادع نفسه عندما يتوهم أنه عقل. زد على هذا أن أدورنو في كتابه **الجدل السلبي**، كان متأثرا بنيتشه أشد ما يكون التأثر[44]. فقد كان في هذه المرحلة من فكره فاقدا كل ثقة في مفهوم إثباتي عن العقل. وكونه استطاع أن يذهب إلى أن العقل شيء قد ضاع، وأنه في مقابل ذلك كان أيضا يعي تمام الوعي عدم قدرته على مواصلة نقده للعقل الأداتي (واستلزاماته في سياق مجتمع سادته البيروقراطية وأطبقت عليه)، يقتضي أنه ظل يذكر على الأقل ما كان يرمي إليه هيجل بواسطة مفهوم "العقل". فقد كان يعرف تمام المعرفة أننا لا نستطيع امتلاك جدل إيجابي يخول لنا الحديث عن كل شيء. فما نقدر عليه هو أن نتحدث بكيفية غير مباشرة (كما اعتقد كيركجارد الذي يستوحيه أدورنو أحيانا)، أو على نحو سلبي (كما يتحدث اللاهوت السلبي عن الإله) لكي نتمسك بما كان يفهم، في وقت من الأوقات، من هذا المفهوم الملتبس للعقل. إن فوكو وديريدا واصلا معا مشروع نيتشه على نحو أكثر جذرية مما فعل أدورنو[45]. فقد بلغ بهما الأمر مبلغا أنكرا فيه،

---

43 والتربنيامين (1892-1938)، كاتب وفيلسوف الماني، كان من ممثلي مدرسة فرانكفورت الشهيرة، فضلا عن (أدورنو)و (هوركهايمر)، وقد اشتهر تمركه على نقد الفن والجماليات، وأهتم كثيراً بدراسة شعر (بودلير)

44 وهذا أيضا ما أشار إلية في، هابرماس، القول الفلسفي للحداثة، 85.

45 انظر هنا متابعة خلدون النبوي لهذا التجذير الذي يقول فيه، "ساحاول هنا اذن =

ولو أن ذلك كان بطريقة غير مباشرة، إمكان تحديد فضاء للعقل يمكن فيه انتقاد العقل الأداتي أو السلطة أو الذاتية. أن أدورنو كان يحافظ على هذا الإمكان في فكرته عن الجدل السلبي. ولهذا السبب ففوكو وديريدا مورطان، بمعنى من المعاني، فيما سأسميه بـ"التناقض الإنجازي" ، لأنهما بنيا مشروعهما (المتصل بتحليل بنى السلطة بالنسبة إلى فوكو، وذاك المتعلق بنقد الميتافيزيقا الذي واصله ديريدا بعد هايدجر) على أساس موقف نقدي مبهم؛ لكونه يرمي إلى الشمولية السلبية للحقبة الراهنة وللحداثة ولذاتية الأفراد ولنظام السلطة وإمبرياليته. لكن موقفا كهذا لا يمكنه أن يسوغ مقاييسه أو معاييره الخاصة. فالعقل بالنسبة إليهما محصور بصفة قطعية في بعد يتعارض تماما مع فكرهما. إنهما بكل بساطة يبدعان اصطلاحات جديدة لصيغتهما الخاصة في الاستدلال (وهذا يصدق أكثر على ديريدا أو على هايدجر كذلك).

فهايدجر يستبدل بالاصطلاح (Denken) اصطلاح (Andenken)، لكن الأمر لا يعدو أن يكون لفظا جديدا. فهذا الإبداع للاصطلاحات الجديدة يؤدي، حسب رأيي، وظيفة تكمن في إخفاء الدوران الذي ينقلب به نقدهما الخاص ضدا حتى على مشروعية المسلمات التي يستند إليها. وهكذا ترون أنني أروي فقط قصة تبين، في حال الإنصات إليها كلها، أن نقد ميتافيزيقا الذاتية مظهر قديم جدا، حرك أول نقاش حول الحداثة وظل، منذ نيتشه، مسكونا بهذا التناقض ألإنجازي ومهددا به[46]. إن مفهوم الحداثة غير قابل للانتهاء والانجاز، لان موضوعاتها متنوعة وواسعة الأفاق رغم أن أداة الحداثة لم تحقق بشكل كافٍ ومرد هذا إلى بيئة الحداثة التي تشهد تعدداً

= أشباح أدورنو التي تسكن وتجول في نصوص فوكو ودريدا.... اذ كان فوكو ودريدا قد عملا على اعادة انتاج بعض أفكار أدورنوا "خلدون النبواني، في بعض مفارقات الحداثة وما بعدها، دار المدى، ط، دمشق2011، ، ص54. ومن اجل تبيان موقف فلاسفة مابعد الحداثة من العقل التنويري انظر.Enlightement orPostmodernism,http://www. georgetown edu /bassr/gaynor/ep. htm.

46 المرجع نفسه.

في النماذج وتكاثراً في الإشكال، مما يعني أن معناها لم يجد بعد المقبولية لدى المتلقي بالإضافة إلى عامل أخر هو أن مقولات الحداثة هي الأخرى حالت دون اكتمال المشروع نظرا لما أفرزته من أخطاء أدت إلى شيوع الأزمات بسبب هيمنة البعد التقني المتمثل: بالتقريرية، والتكنوقراطية، والبراغماتية السياسية[47].

وبعد نقد الاتجاهات المنتقدة فانه يعمل على استعادة مشروع الحداثة استعادة نقدية تصل بنا إلى العقلانية التواصلية التي هي بمثابة البديل الذي يقدم صياغة جديدة لقواعد الفكر المتحررة من التسلط والهيمنة تقوم على الحوار ومن خلال النية في الإقناع بواسطة الموافقة الجماعية، وبالتالي يقدم منهجاً نقدياً يرفض الاستلاب ويطالب بإمكانية مراجعة الذات واعادة النظر بتقويم الآليات المعتمد[48] وبالتالي ثمة توصيف للعقل جديد جاء مع التحولات العلمية[49]والنقد الذي جاء به هابرماس قوامه: ان العقل ليس جوهرا بل فعالية قائمة بذاتها[50] إلا إن ما هو غائب بين عقلانيتين هو (إشكالية أنه لا بد من أن يكون المفهوم ذاته بشكل أو بآخر هو نفسه على كلا جانبي التميز، عندما يكون الحديث عن العقلانية على الجانبين. وبحسب اطلاعي لا توجد إجابة لدى فيبر أو لدى هابرماس على السؤال حول العامل المشترك بين الجانبين)[51] إلا إننا نرصد المقاربة بين الفعلين بحسب العقلانية التواصلية:

---

47 يورغن هابرماس، العلم والتقنية كايديولوجيا، ص116-117.

48 Habermas j: theory of Cmmunicative Action Trns Me Carhy Boston Press V2. 1987. p. -11-10

49 اذ يرصد محمد عابد الجابري هذا التحول في وظيفة وفهم العقل بالقول، ان النظر إلى العقل بوصفه أداة أو فااعلية، وتجاوز الفهم القديم جاء وليد تطور العلوم وتقدمها انظر، تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحده العربية، ط8، بيروت، 2002، ص24.

50 عمر مهيبل 'هابرماس والخطاب الفلسفي، م/ مدارات، ع/ 11-12، تونس 1999، ص14.

51 نيكلاس لومان، مدخل إلى نظرية الانساق، ترجمة يوسف حجازي، منشورات الجمل ط1، كولونيا -بغداد، 2010، ص230.

مقابلة بين الفعل الاستراتيجي Strategical action والفعل التواصلي Communicative action :

لقد جمع هابرماس بين التحليل النفسي لدى فرويد والنقد الماركسي للايدولوجيا من اجل إقامة الهرمنيوطيقا النقدية المختلفة مع المنهج الذي أقامه غادامير رغم انه يتفق معه (في أن ممارسة لعبة التأويل تعني ممارسة لعبة اللغة. رغم أن ممارسة لعبة هابرماس تعني ممارسة السيطرة والعنف والتحريف)[52] ومن هنا فقد جاء تصوره للفعل العقلاني الذي يقسمه هابرماس إلى:

1 - فعل موجه إلى النجاح، وهو ينقسم بدوره إلى صنفين:

أ - فعل اداتي غير اجتماعي، يتخذ نموذج العقلانية التقنية.

ب - فعل استراتيجي اجتماعي المجال، بمعنى انه يجري في سياق توجد فيه أطراف عقلانية اخرى، والفعل الاستراتيجي هو بالضرورة فعل تنافسي ومخطط بهدف قمع افعال الاطراف الاخرى أو محاصرتها أو التفوق عليها. وينقسم الفعل الاستراتيجي إلى قسمين:

- فعل استراتيجي صريح: حيث جميع الاطراف على علم بانها في عملية تنافسية. مثل ذلك المناقشات، الاجراءات القانونية... الخ
- فعل استراتيجي مضمر: ينقسم بدوره إلى صنفين:

- فعل ينطوي على خداع شعوري: مثال ذلك التلاعب والاغواء، حيث طرف واحد يدري بالخداع.
- فعل ينطوي على خداع لاشعووي: مثال ذلك التحريف الايديولوجي، حيث جميع الاطراف لاتدري بالخديعة

2 - فعل تواصلي action communicative

وهو الفعل العقلاني الوحيد الذي يرمي إلى فهم حقيقة، والفرق المميز له عن الفعل الاستراتيجي هو أن الفعل التواصلي غير تنافسي. رغم

---

52 عادل مصطفى، فهم الفهم مدخل إلى الهيرمنيوطيقا، ص413.

انه عقلاني الصيغة فهو قائم على التواصل ومدفوع بالفهم التعاوني البيذاتي Intersubjective ومجرد من الانانية والمصلحة الذاتية[53].

وهنا ثمة علاقة اساسية نلمسها بين العمل والطابع الاداتي له وبين الفعل الاجتماعي اذ بهما يعيد صهر العلاقة بين الاثنين من خلال نقد هيمنة الاداتية على حساب الفعل الاجتماعي ويذكر الباحثون، ان الذي يهم عند هابرماس أحد أبرز رواد فلسفة التواصل النقدية أن معيارية القوانين لا تستند إلى وازع أخلاقي، وانما يجب أن تكون عقلنة للإرادة الانسانية في عالم يلفها بالتعقيد والاحتمالية ـ غير المتوقعة ـ وسيطرة الأنساق، وفقط بفضل العقلنة اللغوية في تعابيرنا وسيادة العقل النقدي يمكن ان نطمح إلى الكونية على اساس تداولي وقابل للتعميم...

فانه في مجال اللغة كان متاثراً بمقولة سوسيرحول ثنائية الكلامParoie واللغة Langue، فانه في الوقت الذي تناول اغلب الباحثين اللغة بوصفها بنية كان هابرماس قد اكد على الكلام لكن من خلال تناول جديد حيث درس بنية الكلام (جعل "الكلام" معاملة "اللغة " فقد خلق ما اسماه "البرجماتية العامة "Universal Pragmatics التي تقوم على اعادة بناء الاستراتيجيات التي يستعملها الناس في أداء افعالهم التواصلية داخل سياقات محددة... تقوم هذه البرجماتية العامةعلى بناء التعامل (التفاعل) التواصلي المثالي تعتمد على ثلاث نظريات هي:

الأولى نظرية: كار بوبر (1902-1994)[54] عن العوالم الثلاثة: العالم

---

53 المرجع نفسه، ص417.

54 كارل بوبر فيلسوف ذو اصل نمساوي باحث في فلسفة العلوم الطبيعية والاجتماعية درس الفيزياء والرياضيات والفلسفة في جامعة فينا درس الرياضيات والفلسفة في نفس الجامعة. كان اتجاهه قريبا من افكار جماعة فينا " vina circle " بالرغم من انه لم يكن عضوا في هذه الجماعة لاختلافه معهم في كثير من مبادئهم، وخصوصا باعتبارهم الاستقراء دليلا للمصداقية واليقين في العلوم. وبسبب هذا الاعتراض واجه بوبر طوال حياته الكثير من المشاكل والعراقيل التي تحول دون نشره لكتبه. انظر:
Encyclopedia of philosophy: volume 6, Article popper

البيئة الطبيعية وعالم الافكار والخبرة الذاتية وعالم المعرفة الموضوعية، وقد استعملها هابرماس فيما يتعلق باللغات داخل تلك العوالم أو داخل سياقها.

والنظرية الثانية: افعال اللغة Speech Acts التي بداها فتجنشتين Wittgenstein (1889-1951) وطورها تلميذه جون أوستن (1960-1911) في كتابه "كيف تفعل أشياء بالكلمات "فقد استعمل هابرماس تلك الافعال في أن البرجماتيقا العامة معنية بتحليل اللغة المستعملة بوصفها فعلاً اجتماعياً، وبخاصة بوصفها استراتيجية، وفعلاً تواصلياً، ومثل هذا الاستعمال هو بالضرورة IIlocutionary فمن بين الاصناف الثلاثة من افعال الكلام التي طرحها اوستن فان الفعل: "الاداتي، الانجازي، الانشائي" IillocuTionary Act هو الذي يهم هابرماس بالدرجة الاولى[55]، وقد دمج هابرماس بين عوالم بوبر وافعال جون أوستن في سبيل ايجاد تواصل عبر اللغة بثلاث طرق هي:

1 - أن تمثل وقائع عن العالم الحقيقي.

2 - أن تعبر عن نوايا وخبرات المتحدث.

3 - أن تؤسس علاقة بالمستمع.

وقد قسم بنية هذه اللغة إلى ثلاث مكونات: مكون قضوي Propositional، مكون تعبيري Expressive، مكون انجازي، انشائي Iilocutionary الا أن نسبة تواجد هذه الافعال يتفاوت في نسبته ومقداره. لكن هابرماس يقسم الافعال الكلامية الانجازية إلى: خبرية، واشهارية، وتمثيلية، وتنظيمية.

وتقيم الافعال الكلامية وفقا لطبيعة كل فعل وتكوينه الخاص من حيث الاشارة والبنية والوظيفة والحالة: فتقيم الافعال الخبرية اساسا بما اذا

55 عادل مصطفى، فهم الفهم مدخل إلى الهيرمنيوطيقا

كانت "القضية" فيها صادقة ام كاذبة، وتقيم افعال الاشهار اساسا بما اذا كانت تتحلى بسلامة المقصد والنية ونقاء السريرة ام لا تتحلى بذلك. وتقيم الافعال التنظيمية اساسا بالنظر فيما اذا كانت طريقتها في تاسيس علاقات بشخصية هي طريقة ملائمة وقويمة وسديدة ام لا[56] لقد حاول بعض الباحثين استنتاج بعض الروابط ذات الصلة الوثيقة بأخلاقيات التواصل وعلم السياسة... وركز على ان هابرماس يعبر عن نفسه بمقتضى مبدأ خطابي يقوم على البرهنة ولايضفي الشرعية على المعايير التي تثير قبول وتوافق جميع المعنيين بها... فهابرماس يتصور اجراءات تكوين الإرادة العامة كشبكة من البراهين والحجج المتمايزة التي تتبارى فيما بينها حول الاخلاق والسياسة والاقتصاد... غير انها تتضمن ايضا إجراءات منصفة للتفاوض حول تسوية ما ختم حسن مصدق كتابه المهم "يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت" [57] ان إور فلسفة التواصل النقدي يكمن بوصفها الاندماج الحي بين التفكير الفلسفي وعلم الاجتماع في نقد الديمقراطية التمثيلية ومحاولة تحرير مجال الاتصال الإنساني من قبضة العقل الأداتي والتشيؤ والاغتراب والسلعية بالعودة إلى الحداثة ذاتها، وقد تمت إعادته من تحريره من الذاتية والنزعة العلموية[58].

---

56 المرجع نفسه، ص426.

57 مازن لطيف النظرية النقدية التواصلية. . يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت 09/ 01/ 2009؛ قراءات، http://www. tcinno. com/ موقع النور.

58 المصدر نفسه.

«مفهوم الحوار مع الآخر وأهميته في الفكر الإنساني»

مصطفى فاضل كريم الخفاجي*

المقدمة

إن الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، من يهد الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له وأشهد أن محمداً ﷺ عبده ورسوله وبعد:

يعتبر الحوار ظاهرة إنسانية بل عالمية لوجوده في غير الإنسان كالملائكة والجن، وإن الاختلاف في الرأي سنة إلهية في حياة البشر نتيجة لتفاوتهم في العقول والإفهام والأمزجة، حيث قال الله تعالى: ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ ٱلنَّاسَ أُمَّةً وَٰحِدَةً ۖ وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ۞ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ ۚ﴾ [هود: 118-119]. لقد خلق الله تعالى الإنسان ناطقاً مفكراً محباً للدفاع عن نفسه إذا تعرض للجدل أو النقاش، أو تبادل الأفكار والآراء، وهذه النزعة الدفاعية تتفاوت حسب تفاوت العقول، واختلاف الآراء والأفكار والمعتقدات، مما يكون له الأثر الفعال فيما يجري بين الناس من حوارات ومناظرات ومجادلات، فالحوار ينطلق من تأثيرات وأحاسيس تجيش في النفس

(*) مركز الدراسات البابلية - جامعة بابل، العراق.

لإظهار مبدأ، أو تصحيح خطأ، أو نصرة حق، أو غير ذلك مما جُبلت عليه النفس البشرية.

إن المحاورة والمناظرة والجدل كلها ألفاظ قريبة من بعضها، وهي طبيعة وجبلة في الإنسان، لقوله تعالى: ﴿وَكَانَ ٱلْإِنسَـٰنُ أَكْثَرَ شَىْءٍ جَدَلًا﴾ [الكهف: 54]، ولذلك أشار القرآن الكريم إلى ضوابط الحوار والجدل في قوله تعالى: ﴿ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ ۖ وَجَـٰدِلْهُم بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ ۚ﴾ [النّحل: 125] وقوله: ﴿وَلَا تُجَـٰدِلُوٓا۟ أَهْلَ ٱلْكِتَـٰبِ إِلَّا بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ إِلَّا ٱلَّذِينَ ظَلَمُوا۟ مِنْهُمْ ۖ﴾ [العَنكبوت: 46] إن المتأمل في الوحي المنزل - الكتاب والسنة - الذي لا تفنى عجائبه ولا تنقضي آياته، ولا تختلف دلالاته، يعلم أنه كلما ازدادت البصائر فيه تأملاً وتفكيراً، زادها هداية وتبصيراً، وكلما بجست من معينه فجر لها ينابيع الحكمة تفجيراً، ومن اقترب من ساحله، واستظل في ظله يجد حجة الوحي هي أقوى الحجج، وأساليب الوحي هي أعظم الأساليب ومن أهما أسلوب الحور. فالحوار في المصطلحات التي انتشرت في الآونة الأخيرة وأصبح الكل ينادي بالحوار ويدعوا إلى منهجه عن طريقه سواءً كان حقاً أو باطلاً. وتبرز أهمية الحوار باعتباره من أهم وسائل الدعوة إلى الله تعالى والتي يمكن من خلاله تحقيق نتائج وفوائد لا يحققها غيره. وتزداد أهميته إذا رأيت واقع الأمة الإسلامية وضعفها في تطبيقه فهي بأمس الحاجة إليه خاصة في الوقت الإعلامي المقترح الذي نعيشه.

المبحث الأول
المطلب الأول
تعريف للمفاهيم

أولاً: الحوار لغة واصطلاحاً:

1 - **الحوار لغة**: ورد في القاموس المحيط: "المحاورة... والحوار مراجعة النطق، وتحاوروا تراجعوا الكلام بينهم[1] وفي مختار الصحاح: "الحوار المجاوبة، والتحاور التجاوب"[2] وفي التبيان: "يحاوره يخاطبه، يقال تحاور الرجلان إذا رد كل منهما على صاحبه، والمحاورة: الخطاب من اثنين فما فوق"[3].

2 - **الحوار اصطلاحاً**: "هو المراجعة في الكلام ومنه التحاور، وهو ضرب من الأدب الرفيع وأسلوب من أساليبه"[4].

وهذا يعني أن الحوار هو مراجعة في الكلام ولكن بطريقة مؤدبة وبألفاظ حسنة فيها نوع من الود والحب

ثانياً: المناظرة لغة واصطلاحاً:

1 - **المناظرة لغة**: "ورد في لسان العرب: "التناظر: التراوض في الأمر، ونظيرك الذي يراوضك وتناظره، وناظره من المناظرة، والنظير المثل، وفلان نظيرك، أي مثلك والمناظرة أن تناظر أخاك في أمر إذا نظرتما فيه معاً كيف تأتيانه"[5].

---

1 القاموس المحيط للفيروزأبادي، مادة الحور، طبعة سنة 1398هـ-1978م، دار الفكر، بيروت، ص2/ 15

2 مختار الصحاح، محمد الرازي، مادة حور، دار الكتب العلمية، بيروت، ص161

3 التبيان في تفسير غريب القرآن، شهاب الدين المصري، ط الأولى سنة 1992م، دار الصحابة للتراث، القاهرة، ص274.

4 مناهج الجدل، د. زاهر الألمعي، مطابع الفرزدق التجارية، الرياض، ص25.

5 لسان العرب لابن منظور، مادة نظر، دار صادر، بيروت، 5/ 215-219.

2 - **المناظرة اصطلاحاً**: عرفها الجرجاني بقوله: "هي النظر بالبصيرة من الجانبين، في النسبة بين الشيئين إظهاراً للصواب"[6].

وعرفها الألمعي بقوله: "هي تردد الكلام بين شخصين يقصد كل واحد منهما تصحيح قوله وإبطال قول صاحبه مع رغبة كل منهما في ظهور الحق"[7].

وعرفها الميداني بقوله: "هي المحاورة بين فريقين حول موضوع كل منهما وجهة نظر فيه تخالف وجهة نظر الفريق الآخر، فهو يحاول إثبات وجهة نظره، وإبطال وجهة نظر خصمه، مع رغبته الصادقة بظهور الحق والاعتراف به لدى ظهوره"[8].

ويتفق الإمام أبو زهرة مع غيره في بيان أن المناظرة المقصود منها الوصول إلى الصواب بقوله: "المناظرة يكون الغرض منها الوصول إلى الصواب في الموضوع الذي اختلفت أنظار المتناقشين فيه"[9].

وهكذا يتبين أن المناظرة محاورة من أجل الوصول إلى الصواب، ولهذا كان الاشتراط فيها التقارب بين المتناظرين في العلم والفهم.

ثالثاً: الجدل لغة واصطلاحاً:

1 - **الجدل لغة**: "هو اللدد في الخصومة والقدرة عليها، ورجل جدل ومجدل ومجدال: شديد الجدل، يقال جادلت الرجل فجدلته جدلاً: أي غلبته، ورجل جدل إذا كان أقوى في الخصام وجادله أي خاصمه، والاسم (الجدل) وهو شدة الخصومة، والجدل مقابلة الحجة بالحجة،

---

6 التعريفات للجرجاني، ط الثالثة سنة 1408هـ/ 1988م، دار الكتب العلمية بيروت، ص232.

7 مناهج الجدل للألمعي، ص25.

8 ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة، عبد الرحمن الميداني، ط2 سنة 1401هـ/ 1981م، دار القلم، بيروت، ص281.

9 تاريخ الجدل، محمد أبو زهرة، دار الفكر العربي، ص5.

والمجادلة: المناظرة والمخاصمة"[10].

2 - **الجـدل اصطلاحـاً:** عرفه الجرجاني بقوله: "دفع المرء خصمه عن إفساد قوله بحجة أو شبهة، أو يقصد به تصحيح كلامه، وهو الخصومة في الحقيقة"[11].

وفي تعريف آخر: "عبارة عن مراء يتعلق بإظهار المذاهب وتقريرها"[12]، وبين الإمام أبو زهرة الغرض من الجدل بقوله: "والجدل يكون الغرض منه إلزام الخصم والتغلب عليه في مقام الاستدلال"[13].

فالجدل هو حوار كلامي يتفهم فيه كل طرف من الفريقين المتحاورين وجهة نظر الطرف الآخر، ويعرض فيه كل طرف منهما أدلته التي رجحت لديه، واستمساكه بوجهة نظره، ثم يأخذ بتبصر الحقيقة من خلال الانتقادات التي يوجهها الطرف الآخر على أدلته، أو من خلال الأدلة التي ينير له بها بعض النقاط التي كانت غامضة عليه[14].

وقد يكون الجدل بالحسنى حيث قال تعالى: ﴿وَجَٰدِلۡهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُۚ﴾ [النّحل: 125]، وقد يكون بالباطل، قال تعالى: ﴿وَجَٰدَلُواْ بِٱلۡبَٰطِلِ لِيُدۡحِضُواْ بِهِ ٱلۡحَقَّ﴾ [غافر: 5] ولذلك قسم العلماء الجدل إلى ممدوح ومذموم، وذلك بحسب الغاية منه، وبحسب أسلوبه، وما يؤدي إليه. "فالجدل الذي يهدف إلى إحقاق الحق ونصرته، ويكون بأسلوب صحيح مناسب، ويؤدي إلى خير فهذا الجدل الممدوح، والجدل الذي لا يهدف إلى ذلك ولم يسلم أسلوبه، ولا يؤدي إلى خير فهو الجدل المذموم"[15].

---

10 انظر، لسان العرب 11/ 105، مادة جدل، مختار الصحاح، مادة جدل، ص96.
11 التعريفات للجرجاني، مصدر سابق، ص74.
12 التعريفات للجرجاني، ص75.
13 تاريخ الجدل، مصدر سابق، ص5.
14 انظر، ضوابط المعرفة للميداني، ص371.
15 المدخل إلى علم الدعوة، د. محمد أبو الفتح البيانوني، ط الثالثة سنة 1415هـ/ 1995م، مؤسسة الرسالة، بيروت، ص264.

المطلب الثاني
الفرق بين الحوار والجدال والمناظرة والمناقشة

الجدال: من الجدل، وهو شدة الفتك، فالجديل الزمام، والمجدول من آدم ومنه قول امرئ القيس:

وكشح لطيف كالجديل مخصراً وساق كأنبوب السقي المذلل

والجادل من الإبل الذي قوي ومشى مع أمه، والأجدل الصقر، ورجل جدل إذا كان قوي الخصام[16].

إذاً فأصل كلمة الجدل في اللغة تدل على القوة والشدة ويقصد بالجدل شدة الخصومة.

والجدل الاصطلاحي: هو دفع خصمه عن إفساد قوله بحجة أو شبهة، أو يقصد به تصحيح كلامه وهو الخصومة في الحقيقة[17].

وقال الشيخ محمد الأمين الشنقيطي في المجادلة: "وهي في اصطلاحهم - أي المناطقة - المنازعة، لا لإظهار الحق بل لإلزام الخصم"[18].

فالحوار والجدال يلتقيان في أنهما حديث أو مناقشة بين طرفين لكنهما يفترقا بعد ذلك.

أما الجدال فهو على الأغلب الرد في الخصومة وما يتصل بذلك، ولكن في إطار التخاصم في الكلام، فالجدال والمجادلة والجدل، كل ذلك ينحو منحى الخصومة ولو بمعنى العناد والتمسك بالرأي والتعصب له[19].

---

16 لسان العرب، ابن منظور، مصدر سابق، (11/ 103-105).

17 التعريفات، علي الجرجاني، مصدر سابق، ص106.

18 الحوار آدابه وضوابطه، يحيى زمزمي، دار التراث والتربية، الطبعة الأولى، 1414هـ ، ص23.

19 في أصول الحوار، الندوة العالمية للشباب الإسلامي، الطبعة الرابعة، 1416هـ، ص14.

وفي القرآن ما يدل على هذا الفرق، فقد ورد لفظ الجدل في القرآن الكريم تسعة وعشرين مرة كلها في سياق الذم، إلا في ثلاثة مواضع وهي: قوله تعالى: ﴿ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ ۖ وَجَٰدِلْهُم بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ ۚ﴾ [النّحل: 125]، وقوله تعالى: ﴿وَلَا تُجَٰدِلُوٓا۟ أَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ إِلَّا بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ﴾ [العَنكبوت: 46]، وقوله تعالى: ﴿قَدْ سَمِعَ ٱللَّهُ قَوْلَ ٱلَّتِى تُجَٰدِلُكَ فِى زَوْجِهَا﴾ [المجَادلة: 1].

أما بقية المواضع في القرآن الكريم فإما أن تكون في سياق عدم الرضا عند الجدال وإما عدم جدواه، أو لأنه يفتقد شروطاً أساسية كطلب الحق أو الجدال بغير علم أو يطلقه الكفار على الرسل كما قال تعالى: ﴿قَالُوا۟ يَٰنُوحُ قَدْ جَٰدَلْتَنَا فَأَكْثَرْتَ جِدَٰلَنَا﴾ [هُود: 32].

فالجدل لم يؤمر ولم يمدح في القرآن الكريم على الإطلاق، وإنما قيد بالحسنى[20] كما في قوله تعالى: ﴿وَلَا تُجَٰدِلُوٓا۟ أَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ إِلَّا بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ﴾ [العَنكبوت: 46]، وقوله تعالى: ﴿وَجَٰدِلْهُم بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ ۚ﴾ [النّحل: 125].

فلفظة الجدل مذمومة إلا إذا قيدت ومما يؤكد ذلك ما صح عن النبي ﷺ: ما ضل قوم بعد هدى كان عليه إلا أتوا الجدل، ثم قرأ الآية: ﴿مَا ضَرَبُوهُ لَكَ إِلَّا جَدَلًۢا ۚ بَلْ هُمْ قَوْمٌ خَصِمُونَ﴾ [الزّخرُف: 58].

الفرق بين الحوار والمناظرة:

هناك توافق بين الحوار والمناظرة إذ أن المناظرة نوع من أنواع الحوار، ولكن عند الرجوع إلى تعريف المناظرة يتضح أنها تعتمد على الدقة العلمية، والشروط المنطقية، أكثر من اعتماد الحوار على ذلك، فالمناظرة مشتقة في أصل اللغة من النظير أو من النظر[21].

---

20 الحوار مع أهل الكتاب، خالد القاسم، دار المسلم، الطبعة الأولى، 1414هـ، ص105.

21 الحوار الإسلامي المسيحي، بسام داود عجك، دار قتيبة، الطبعة الأولى، 1418هـ، ص21.

وفي الاصطلاح: "علم يبحث عن أحوال المتخاصمين، يكون ترتيب البحث بينهما على وجه الصواب حتى يظهر الحق بينهما"[22].

ولذلك يمكن القول إن الحوار غير المناظرة، تقوم على وجود التضاد بين المتناظرين، للاستدلال على إثبات أمر يتخاصمان فيه نفياً أو إيجاباً بغية الوصول إلى الصواب[23].

الفرق بين الحوار والمناقشة:

النقش في اللغة معناه: النقش والنزع. وقد جاء في الحديث: (إذا شيك فلا انتقش) أي فلا نزعت منه الشوكة. ويأتي النقاش أيضاً بمعنى: المحاسبة والاستقصاء ومنه الحديث: (من نوقش الحساب هلك)[24].

فالمناقشة هي نوع من التحاور بين شخصين أو طرفين ولكنها تقوم على أساس استقصاء الحساب، وتعرية الأخطاء، وإحصائها، ويكون هذا الاستقصاء في العادة لمصلحة أحد الطرفين فقط، الذي يستقصي محصياً ومستوعباً كل ما له على الطرف الآخر[25].

المبحث الثاني
المطلب الأول
منهج الحوار وضوابطه

للحوار ضوابط وقواعد على المتحاورين الالتزام بها وعدم الخروج عنها حتى يكون الحوار صحيحاً، ويصل المتحاوران إلى الحق الذي يسعيان له، وبالتي يتحقق هدف الحوار وهي:

---

22 ابجد العلوم، صديق القنوجي، ص524.

23 الحوار الإسلامي المسيحي، بسام داود عجك، مصدر سابق ص21.

24 القاموس المحيط، مصدر سابق ص680.

25 الحوار الإسلامي المسيحي، بسام داود عجك، مصدر سابق، ص22.

أولاً: تحديد المصطلحات قبل الحوار:

إن تحديد المصطلحات المتعلقة بالقضية قبل الحوار لا بد منه كي يفيد في توجيه الحوار نحو أهدافه المرسومة، ولا يحصل سوء فهم من أحد الطرفين، وهذه المصطلحات تحدد بحسب المسائل المطروحة سياسية أم دينية أم اقتصادية أم تربوية، فمثلاً ما المقصود بمصطلح علماني وعلمانية؟ هل المقصود الإلحاد بالذات الإلهية أم الاعتراف بالدين كعلاقة شخصية بين العبد والرب مع إقصائه عن الحكم؟ ما هو التطرف تحديداً؟ وهو مصطلح كثر استخدامه في هذه الأيام، وكذلك الأصولية؟ وما المقصود بمصطلح (تحرير المرأة) تحريرها من ماذا ولماذا؟ وما المقصود بالتعصب؟ وهل كل تعصب مذموم؟ وما هي العولمة؟ وما المقصود بالتقليد؟ وهل كل تقليد مذموم أم أنه يوجد تقليد مذموم وآخر محمود؟

إن عدم تحديد المصطلحات كثيراً ما يؤدي إلى انقطاع النقاش بسبب الاختلاف في تحديد المصطلح، أو يستمر النقاش ولكن بخطين متوازيين لا يلتقيان على شيء[26].

ثانياً: ضرورة العلم بالقضية المطروحة للنقاش وتحرير لحل النزاع:

يعتبر العلم بالقضية المطروحة ضرورة، لأن جهل أحد الطرفين بالموضوع يقطع الحوار، ويذهب الوقت سدى ولا يحصل المقصود.

كما أن تحديد محل النزاع قبل الحوار يرشد المتحاورين أثناء الحوار إلى قضية معينة مما يؤدي إلى عدم تشعب الحوار إلى شعب كثيرة قد تؤدي إلى ضياع الهدف وتلاشي الأفكار، وهذا بدوره يؤدي إلى طول الحوار بلا طائل والدوران في حلقة مفرغة.

إن المطلوب هو الوضوح في طرح الأفكار والتدليل عليها سواء كانت القضية سياسية أم اقتصادية أم دينية أم إدارية أو غير ذلك، ولن يتحقق هذا

---

26 انظر، الحوار في ضوء الكتاب والسنة، الشيخ مروان القادري، ص7.

الوضوح إلا بالإحاطة بموضوع القضية والوقوف على أدلتها من النصوص وقرائن الواقع، وإلا فإن الكلام يبقى ادعاءً لا دليل عليه ولا قيمة له. وقد قال الله تعالى محذراً من الجدل بغير علم: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يُجَٰدِلُ فِي ٱللَّهِ بِغَيۡرِ عِلۡمٖ وَلَا هُدٗى وَلَا كِتَٰبٖ مُّنِيرٖ﴾ [الحج: 8] وقال أيضاً: ﴿قُلۡ هَاتُواْ بُرۡهَٰنَكُمۡ إِن كُنتُمۡ صَٰدِقِينَ﴾ [النمل: 64] كما نهى القرآن الكريم ومنع القول والجدل بغير علم حيث قال الله تعالى: (﴿وَلَا تَقۡفُ مَا لَيۡسَ لَكَ بِهِۦ عِلۡمٌۚ إِنَّ ٱلسَّمۡعَ وَٱلۡبَصَرَ وَٱلۡفُؤَادَ كُلُّ أُوْلَٰٓئِكَ كَانَ عَنۡهُ مَسۡـُٔولٗا﴾ [الإسراء: 36])[27].

ثالثاً: الاتفاق على الثوابت والمسلمات:

إن من ضوابط الحوار الاتفاق على منطلقات ثابتة وقضايا مسلمة، والتي قد يكون مرجعها أنها عقلية بحتة لا تقبل النقاش عند العقلاء المتجردين كحسن الخلق، وقبح الكذب، وشكر المحسن، ومعاقبة المذنب، أو تكون مسلمات دينية لا يختلف عليها المعتنقون لهذه الديانة أو تلك وبالوقوف على الثوابت والمسلمات والانطلاق منها يتحدد مريد الحق ممن لا يريد إلا المراء والجدل والسفسطة؛ لأن الإصرار على إنكار المسلمات مكابرة قبيحة، ومماراة منحرفة عن أصول المحاورة السليمة، وليست من شأن طالبي الحق.

وفي الإسلام قضايا دينية مسلم بها لا تقبل النقاش مع المسلم مثل الإيمان بربوبية الله تعالى وألوهيته وأسمائه وصفاته وتنزيهه عن صفات النقص واتصافه بصفات الكمال، ونبوة محمد ﷺ، والقرآن الكريم كلام الله تعالى، وحجاب المرأة، وحرمة الربا والخمر، وحرمة الزنا، كل هذه قضايا مقطوع بها لدى المسلمين، وإثباتها شرعاً أمر مفروغ منه، ولذلك لا يجوز أن تكون محل حوار أو نقاش مع مؤمن بالإسلام لأنها محسومة. فمثلاً الحكم بما أنزل الله منصوص عليه بقوله تعالى: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا

27 انظر، الحوار في ضوء الكتاب والسنة، للقادري، مصدر سابق، ص6-7.

﴿يُؤۡمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيۡنَهُمۡ﴾ [النساء: 65]، ﴿وَمَن لَّمۡ يَحۡكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡكَٰفِرُونَ﴾ [المائدة: 44] كما أن حجاب المرأة محسوم بجملة نصوص منها: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ قُل لِّأَزۡوَٰجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَآءِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ يُدۡنِينَ عَلَيۡهِنَّ مِن جَلَٰبِيبِهِنَّۚ﴾ [الأحزاب: 59].

وقد يسوغ النقاش في فرعيات الحجاب كمسألة كشف الوجه فهي محل اجتهاد وأما أصل الحجاب فليس كذلك، ومن هنا فلا يمكن لمسلم أن يقف على مائدة حوار عن ملحد أو شيوعي في مثل هذه القضايا، لأن النقاش معه لا يبدأ من هنا، لأن هذه قضايا غير مسلمة عنده، ولكن يكون النقاش معه في أصل الديانة كربوبية الله تعالى وألوهيته ونبوة محمد ﷺ وصدق القرآن وإعجازه[28].

رابعاً: الانطلاق من المتفق عليه للمختلف فيه:

إن بدء الحوار بمواطن الاتفاق طريق إلى كسب الثقة وانتشار روح التفاهم، ويصير به الجوار هادئاً وهادفاً، لأن الحديث عن نقاط الاتفاق وتقريرها يفتح آفاقاً من التلاقي والقبول والإقبال، مما يقلل الجفوة ويردم الهوة، ويجعل فرص الوفاق والنجاح أفضل وأقرب، كما يجعل احتمالات التنازع أقل وأبعد، وذلك نابع من التعاون فيما اتفق عليه، والتناصح فيما اختلف فيه.

إن البداية الهادئة للحوار تسمح بإيجاد جو من التسامح المشجع على الحوار ويكون ببيان القواسم المشتركة المتفق عليها بين الطرفين المتحاورين لتكون منطلقاً لمناقشة المختلف فيه، وهذا منهج القرآن الكريم حيث قال الله تعالى: ﴿وَلَا تُجَٰدِلُوٓاْ أَهۡلَ ٱلۡكِتَٰبِ إِلَّا بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُ إِلَّا ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ مِنۡهُمۡۖ وَقُولُوٓاْ ءَامَنَّا بِٱلَّذِيٓ أُنزِلَ إِلَيۡنَا وَأُنزِلَ إِلَيۡكُمۡ وَإِلَٰهُنَا وَإِلَٰهُكُمۡ وَٰحِدٞ

28 انظر: أصول الحوار وآدابه في الإسلام، صالح بن حميد، دار المنار، الطبعة الأولى، 1415هـ، ص4-5.

﴿وَنَحْنُ لَهُۥ مُسْلِمُونَ﴾ [العَنكبوت: 46] فقررت الآية أسلوب الحوار في أن يكون بالتي هي أحسن إلا مع المعاندين المنكرين.

ومن حسن الحوار إظهار أحد الطرفين موافقته للآخر في بعض ما يؤمن به، فالمؤمنون يؤمنون بما أنزل إليهم وهو القرآن الكريم، ويؤمنون بما أنزل على أهل الكتاب من توراة وإنجيل، وكذلك يوافق المسلمون أهل الكتاب في الإيمان بالله رب العالمين، إن إظهار الموافقة، هذا يريح الخصم ويوجد أرضية مشتركة لبدء الحوار الناجح.

والحال ينعكس لو استفتح المتحاورون بنقاط الخلاف وموارد النزاع، فذلك يجعل ميدان الحوار ضيقاً وأمده قصيراً، ومن ثم يؤدي إلى تغير القلوب وتشويش الخواطر، ويحمل كل طرف على التحفز في الرد على صاحبه متتبعاً لثغراته وزلاته، ومن ثم ينبري لإبرازها وتضخيمها، ومن ثم يتنافسون في الغلبة أكثر مما يتنافسون في تحقيق الهدف[29].

خامساً: البعد عن التعميم:

إن التعصب الأعمى، والغلو البعيد عن الإنصاف، يدفعان بعض الناس إلى إصدار الأحكام العامة المطلقة على الخصم دون تمييز بين حالة وحالة أو شخص وآخر، وهذا نوع من الظلم، وعدم الشعور بمسئولية الكلمة، فقد يكون من ينتسبون للرأي الآخر على صواب وعلى صلاح، فيجب التفريق بين الحالات وعدم أخذ الكل بخطأ البعض حيث قال الله تعالى: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾ [فَاطِر: 18].

إن التأني في إطلاق الأحكام نتيجة منطقية للعلم الصحيح، والتقوى التي تعمر قلوب الصالحين، وإلا فإن تصنيف الناس بأحكام بلا تثبت دليل القصور العلمي والتعصب الأعمى وفساد الطوية.

---

29 انظر، الحوار في ضوء الكتاب والسنة، للقادري، مصدر سابق، ص9-10، أصول الحوار وآدابه صالح بن حميد، مصدر سابق، ص3.

سادساً: التزام طرق الإقناع الصحيحة:

إن المطلوب في الحوار التزام طرق الإقناع السليمة، ويترتب على ذلك:

1 - تقديم الأدلة المثبتة أو المرجحة للأمور المدعاة.

2 - إثبات صحة النقل للأمور المنقولة المروية.

وهذان الأمران هما المقصودان بالقاعدة المعروفة عند علماء "أدب الحوار والمناظرة" إذ يقولون: "إذا كنت ناقلاً فالصحة أو مدعياً فالدليل".

وقد أرشد القرآن الكريم إلى مضمون هذه القاعدة في آيات كثيرة منها قوله تعالى في سورة النمل: ﴿أَمَّن يَبْدَؤُا۟ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ وَمَن يَرْزُقُكُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ ۗ أَءِلَـٰهٌ مَّعَ ٱللَّهِ ۚ قُلْ هَاتُوا۟ بُرْهَـٰنَكُمْ إِن كُنتُمْ صَـٰدِقِينَ﴾ [النمل: 64] وفي سورة الأنبياء: ﴿أَمِ ٱتَّخَذُوا۟ مِن دُونِهِۦٓ ءَالِهَةً ۖ قُلْ هَاتُوا۟ بُرْهَـٰنَكُمْ ۖ هَـٰذَا ذِكْرُ مَن مَّعِىَ وَذِكْرُ مَن قَبْلِى ۗ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ٱلْحَقَّ ۖ فَهُم مُّعْرِضُونَ﴾ [الأنبياء: 24].

ففي هاتين الآيتين يأمر الله رسوله محمد ﷺ بأن يطالب المشركين بتقديم برهانهم على ما يدعون، ويشمل البرهان في مثل هذا الادعاء البرهان العقلي والبرهان النقلي من رسول من رسل الله، وآية الأنبياء تشير إلى مطالبتهم بالبرهان النقلي، وأما آية النمل فتطالب بتقديم البرهان بشكل عام، عقلياً كان أو نقلياً[30].

سابعاً: عدم الالتزام بضد الدعوى:

مطلوب من المحاور ألا يكون ملتزماً في أمر من أموره بضد الدعوى التي يحاول أن يثبتها، فإن كان ملتزماً بشيء من ذلك، كان حاكماً على نفسه بأن دعواه مرفوضة من وجهة نظره.

ومن الأمثلة على سقوط دعوى المناظر بسبب التزامه بنقيض دعواه وقبوله

---

30 انظر، ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة، عبد الرحمن الميداني، ط2 سنة 1401هـ/ 1981م، دار القلم، بيروت، ص375-376.

له استدلال بعض من أنكر رسالة محمد ﷺ لأنه بشر، وزعم هؤلاء أن الاصطفاء بالرسالة لا يكون للبشر، إنما يكون للملائكة، أو مشروطاً بأن يكون مع الرسول من البشر ملك يُرى، وفي اعتراضهم على بشريته قالوا: ﴿مَالِ هَٰذَا ٱلرَّسُولِ يَأْكُلُ ٱلطَّعَامَ وَيَمْشِي فِي ٱلْأَسْوَاقِ﴾ [الفرقان: 7] مع أنهم يعتقدون برسالة كثير من الرسل السابقين كإبراهيم وموسى وعيسى عليهم السلام، وهؤلاء في نظرهم بشر، ليسوا بملائكة، ولذلك أسقط الله دعواهم بقوله في سورة الفرقان: (﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِنَ ٱلْمُرْسَلِينَ إِلَّآ إِنَّهُمْ لَيَأْكُلُونَ ٱلطَّعَامَ وَيَمْشُونَ فِي ٱلْأَسْوَاقِ﴾ [الفرقان: 20])[31].

ثامناً: سلامة كلام المحاور ودليله من التناقض:

ألا يكون في الدعوى أو في الدليل الذي يقدمه المناظر تعارض، أي لا يكون بعض كلامه ينقض بعضه الآخر، فإذا كان كذلك كان كلامه ساقطاً بداهة.

ومن أمثلة ذلك قول الكافرين حينما كانوا يرون الآيات الباهرات تنزل على رسول الله ﷺ يقولون: (سحر مستمر) قال تعالى في سورة القمر: ﴿ٱقْتَرَبَتِ ٱلسَّاعَةُ وَٱنشَقَّ ٱلْقَمَرُ وَإِن يَرَوْا۟ ءَايَةً يُعْرِضُوا۟ وَيَقُولُوا۟ سِحْرٌ مُّسْتَمِرٌّ﴾ [القَمَر: 1-2]، ففي قولهم هذا تعارض وتهافت ظاهر لا يستحق رداً وذلك لأن من شأن السحر كما يعلمون ألا يكون مستمراً، ومن شأن الأمور المستمرة ألا تكون سحراً، أما أن يكون الشيء الواحد سحراً ومستمراً معاً فذلك جمع عجيب بين أمرين متضادين لا يجتمعان.

ونظير ذلك أيضاً قول فرعون عن موسى عليه السلام إذ جاءه بسلطان مبين من الحجج الدامغات والآيات الباهرات (ساحر أو مجنون) قال تعالى: ﴿وَفِي مُوسَىٰٓ إِذْ أَرْسَلْنَٰهُ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ بِسُلْطَٰنٍ مُّبِينٍ فَتَوَلَّىٰ بِرُكْنِهِۦ وَقَالَ سَٰحِرٌ أَوْ مَجْنُونٌ﴾ [الذّاريَات: 38-39]، وهذان أمران متضادان، ومن غير المقبول منطقياً

---

31 انظر، مناهج الجدل، د. زاهر الألمعي، مطابع الفرزدق التجارية، الرياض، ص435

أن يكون الشخص الواحد ذو الصفات الواحدة متردداً بين كونه ساحراً وكونه مجنوناً، وذلك لأن من شأن الساحر أن يكون كثير الذكاء والدهاء، وهذا يتنافى مع الجنون تنافياً كلياً، فكيف صح في فكر فرعون هذا التردد، إن في كلامه هذا تهافتاً ظاهراً يسقطه من الاعتبار لدى المجادلة، فهو لا يستحق عليه جواباً وهو يشعر بأن فرعون يتهرب من منطق الحق[32].

تاسعاً: ألا يكون الدليل ترديد لأصل الدعوى (تجنب الحيل في المناظرة):

المطلوب من المحاور أن يقدم دليلاً واضحاً متجنباً التحايل لخديعة خصمه، فينبغي ألا يكون الدليل الذي يقدمه ترديداً لأصل الدعوى، فإذا كان كذلك لم يكن دليلاً، وإنما إعادة للدعوى بصيغة ثانية، وسقوط هذا في المناظرة أمر بدهي، وقد يخفى على الخصم إذا استخدم المناظر براعته في تغيير الألفاظ وزخرفتها ولكنه حيلة باطلة لا يلجأ إليها طلاب الحق، ومن عرف من خصمه الاعتماد على الحيل، قطع مكالمته إلا إذا لم يكن له بد من مناظرته فعندئذ عليه بالحذر والاحتراز، وذلك بدفع هذه الحيلة، وألا يمكن الخصم من التعمق في حيلته، وإن تعمق استكشفه وبين حقيقته[33].

إن التحايل في المناظرة يلجأ إليه من فقد الدليل وقُطعت حجته قاصداً إطالة الحوار من غير فائدة، فليحذر المحاور من الانزلاق في هذا الطريق، لأنه لا يوصل إلى طريق الحق المنشود بل إلى طرق الشيطان الموصلة إلى الباطل.

عاشراً: عدم الطعن بأدلة المحاور إلا ضمن الأصول المنطقية:

أو بالقواعد المسلم بها لدى الفريقين المتناظرين، والخروج على هذا

---

32 انظر، مناهج الجدل للألمعي، مصدر سابق، ص435-436، ضوابط المعرفة، للميداني، مصدر سابق، ص378.

33 انظر، ضوابط المعرفة، الميداني، مصدر سابق، ص379، مناهج الجدل والمناظرة 2/ 774.

الضابط يحول الحوار إلى جدل سفسطائي لا فائدة منه.

الحادي عشر: الرضا بالنتائج وقبولها:

لا بد وأن يكون في نهاية الحوار والمناظرة نتائج توصل إليها المتحاوران، والواجب الرضا والقبول بالنتائج، والالتزام الجاد بها، وما يترتب عليها، وإذا لم يتحقق هذا الأصل كان الحوار ضرباً من العبث الذي يتنزه عنه العقلاء. قال الحافظ أبو بكر الخطيب البغدادي رحمه الله: "فينبغي لمن لزمته الحجة، ووضحت له الدلالة أن ينقاد لها، ويصير إلى موجباتها، لأن المقصود من النظر والجدل طلب الحق واتباع تكاليف الشرع، قال الله تعالى: (﴿ٱلَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ ٱلْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُۥٓ ۚ أُو۟لَـٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَىٰهُمُ ٱللَّهُ ۖ وَأُو۟لَـٰٓئِكَ هُمْ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَـٰبِ﴾ [الزُّمَر: 18])"[34].

لقد تحقق هذا المنهج مع السلف الصالح في مناظراتهم وهذا الإمام الشافعي يضرب لنا أروع الأمثلة في ذلك حيث يقول: "ما ناظرت أحداً قط وأحببت أن يخطئ بل أن يوفق ويسدد ويعان، ويكون عليه من الله رعاية وحفظ، وما كلمت أحداً قط، وأنا أبالي أن يظهر الحق على لساني أو لسانه"[35]، وقال أيضاً: "ما ناظرت أحداً إلا على النصيحة، وما ناظرت أحداً على الغلبة إلا على الحق عندي"[36].

---

34 انظر، منهج الجدل والمناظرة في تقرير مسائل الاعتقاد، الدكتور عثمان علي حسن 1/ 32، ط الأولى سنة 1420هـ/ 1999م، دار اشبيليا، الرياض بالسعودية، عن كتاب الكافية في الجدل، 2/ 774.

35 صفوة الصفوة، عبد الرحمن أبو الفرج، ط الثانية سنة 1399هـ، دار المعرفة، بيروت، 2/ 251، وانظر ايضا، فيض القدير، عبد الرحمن المناوي، ط الأولى سنة 1356هـ، المكتبة التجارية، مصر، 3/ 90.

36 سير أعلام النبلاء للإمام الذهب، ط التاسعة سنة 1413هـ، مؤسسة الرسالة بيروت، 10/ 29.

المطلب الثاني
غاية الحوار ونتائجه على الفرد والمجتمع

المحاورة أو المجادلة بالتي هي أحسن وسيلة مهمة من وسائل تبليغ الحق ونصرته ودفع الباطل، والهدف منها الوصول إلى الحقيقة، وهي في إطار الحركة الإسلامية أداة التصحيح والبناء والتقويم الذاتي، فالحوار أداة وعي مشتركة تتكوكب فيها الآراء، وتستعرض فيها المسائل ويستخلص منها ما دل عليه الدليل الشرعي أو النظري، وهي وسيلة من وسائل الشورى والتعاون والتناصح على البر والتقوى، وهذا هو طريق النضج وسبيل الكمال...[37].

ولن يتم تصحيح الأخطاء، أو تدارك النقص، وتقويم المسيرة الشرعية والدعوية إلا إذا اتسعت صدورنا للحوار، وروضنا أنفسنا على قبول النقد والمراجعة، وعندها تكون حواراتنا تربوية منهجية، تثري الأمة الإسلامية بالدراسات الشرعية والأطروحات العلمية.

إن الحوار الجاد المطلوب ما هو إلا دعوة إلى تقليب أوراق العمل الإسلامي المعاصر، وإعادة النظر - بكل تجرد - بمناهج التفكير المطروحة والوسائل الدعوية المستهلكة، إنه كسر لطوق الرتابة، والارتجال السائدين في أوساط العمل الإسلامي، وهو دعوة إلى تحرير الأمة الإسلامية من الفلسفات الكلامية والبدع الخلافية، والتمزق المنجي والشطط الفكري بشتى ألوانه وصوره، ثم إعادة بنائها وصياغتها من جديد وفق الأسس والضوابط العلمية المبينة في كتاب الله عز وجل وسنة نبيه ﷺ ومنهج السلف الصالح[38].

ونحن جميعاً نتحرك في سفينة واحدة، في بحر متلاطم الأمواج، وتزداد خروق هذه السفينة يوماً بعد آخر، وقد يسهم الحوار في ترقيع هذه الخروق، وحماية هذه المسيرة من العقبات التي تواجهها.

---

37 كيف تحاور، طارق الحبيب، دار المسلم، الطبعة الرابعة، 1418هـ، ص44.

38 في أصول الحوار، الندوة العالمية للشباب الإسلامي، الطبعة الرابعة، 1416هـ، ص76.

فالحوار تفاعل دائم بين أطراف العمل الإسلامي وعناصره المختلفة وتدافع الأفكار والاجتهادات بالحوار في العملية سيضمن استقامة العمل على الصراط المستقيم[39].

الغاية من الحوار إقامة الحجة ودفع الشبهة والفاسد من القول والرأي، فهو تعاون من المتناظرين على معرفة الحقيقة، والتوصل إليها، ليكشف كل طرف ما خفى على صاحبه منها، والسير بطرق الاستدلال الصحيح للوصول إلى الحق، يقول الحافظ الذهبي: "إني وضعت المناظرة لكشف الحق وإفادة العالم الأذكى العلم لمن هو دونه وتنبيه الأغفل الأضعف".

هذه هي الغاية الأصلية وهي جلية بينة، وثمة غايات وأهداف فرعية أو ممهدة لهذه الغاية منها:

- إيجاد حل وسط يرضي الطرفين.
- التعرف على وجهات النظر وهو هدف تمهيدي هام.

البحث والتنقيب من أجل الاستقصاء والاستقراء في تنوع الرؤى والتصورات المتاحة، من أجل الوصول إلى نتائج أفضل وأمكن ولو في حوارات تالية[40].

ويجب البعد عن الحوار الذي أبعد ما يكون عن غايته أو ما يوصل ويمهد إليها، وقال الدكتور محسن الخضيري: "يجب أن يكون الحوار متجهاً إلى هدف معين، يسعى إلى تحقيقه، وبالتالي يكون بعيداً عن الجدل العقيم الذي لا يثري، بل والذي لا يحقق عائداً وطائلاً من ورائه، ومن ثم فإنه من المتعين وضع الهدف من التفاوض وتوضيحه، ووضع برنامج زمني لتحقيقه، بل وتحديد اتجاهات معينة لهذا التحقيق"[41].

---

39 انظر، الحوار أصوله المنهجية وآدابه السلوكية، أحمد الصويان، دار الوطن، الطبعة الأولى، 1413هـ، ص28-40.

40 أصول الحوار وآدابه في الإسلام، صالح بن حميد، مصدر سابق، ص7.

41 الحوار أصوله المنهجية وآدابه السلوكية، أحمد الصويان، مصدر سابق، ص66.

ومتى بعد الحوار عن غايته وشغل عن ظهور الحق، ووضوح الصواب صار من الجدل العقيم، الذي وردت النصوص في النهي عنه والتحذير منه، حتى أن الذهبي عد هذا النوع من الكبائر في كتابه[42].

الخاتمة

لله الحمد والشكر على ما أنعم ويسر، وبعد بعد التجوال وبعد المسير في جوانب الحوار الأساسية في هذا البحث اليسير الذي أرجو أن يكون أعطى لمحة موجزة عن مفهوم الحوار واهميته في الفكر الانساني.

وبعد أن عرفنا تعريفه وغايته ومكانته ومنهج الحوار وضوابطه وذكرت بعض النتائج والفوائد على الفرد والمجتمع.

يتبين لنا أهميته الخاصة في هذا الزمان الذي يعج بكثير من الدعوات والأفكار في هذا الزمان الذي ضعفت فيه الأمة الإسلامية وبعدت عن شرع ربها، في هذا الزمان الذي أصبح العالم فيه قرية صغيرة بوسائل الإعلام الحديثة، في هذا الزمان الذي يهتم فيه الغرب الحوار اهتماماً كبيراً.

توصلت إلى العديد من النتائج أجملها فيما يأتي:

1 - إن الحوار والمناظرة والجدل ألفاظ متقاربة وإن وجد بينها بعض الفروق التي تتضح وتظهر عند التعامل مع هذه الألفاظ، وإن فرق بينها بعض العلماء فجعل الجدل مذموماً والحوار والمناظرة محموداً، ولكن الحقيقة أن كليهما قد يستعمل للحق.

2 - الحوار ظاهرة إنسانية لا يخلو منها مجتمع من المجتمعات، بل عالمية لوجوده في غير الإنسان كالملائكة والجن.

3 - الحوار طبيعة وجبلة في الإنسان للدفاع عن النفس في حال تعرضه للجدل أو النقاش أو تبادل الأفكار والآراء.

42 الكبائر للذهبي، بسام الحابي، دار ابن حزم، الطبعة الأولى، 1413هـ، ص149.

4 - الحوار الصحيح يكون الغرض منه إحقاق الحق وتبنيه ونصرته ودفع الشبه والشكوك والباطل.

5 - الحوار له فوائد عظيمة تتمثل في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وإحقاق الحق وإقامة الصواب وكسر الباطل.

وكذلك فإني أوصي بعد هذا بعدة أمور:

أولاً: أن يخصص في الدراسة الجامعية مادة يدرس فيها الحوار لا بالقواعد النظرية، بل بالتطبيق العملي وهذا مطبق في بعض الدور الغربية.

ثانياً: تبينت أهمية الحوار وضرورة تطبيقه للمعلمين والمدرسين في المدارس والجامعات التطبيق العملي المستمر.

ثالثاً: وجود دورات تدريبية تقدم لشرائح المجتمع وللدعاة خاصة تبين لهم الحوار وضوابطه وآدابه مجاناً أو بأسعار رمزية.

رابعاً: فتح قنوات الحوار وفق الضوابط الشرعية مع الطرف الآخر.

خامساً: إبراز حوارات السابقين من سلف هذه الأمة بدأ بالنبي ﷺ ثم الصحابة والتابعين وضرورة الاقتداء بها.

سادساً: تصحيح مفهوم الحوار الذي يظهر عند كثير من الناس أنه مجرد الجدال المضيع للوقت والجهد.

وصلى الله وسلم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

المصادر

- القران الكريم
- أصول الحوار وآدابه في الإسلام، صالح بن حميد، دار المنار، الطبعة الأولى، 1415هـ.
- تاريخ الجدل، محمد أبو زهرة، دار الفكر العربي، د، ت.
- التبيان في تفسير غريب القرآن، شهاب الدين المصري، ط الأولى سنة 1992م، دار الصحابة للتراث، القاهرة.
- التعريفات للجرجاني، ط الثالثة سنة 1408هـ-1988م، دار الكتب العلمية بيروت.
- الحوار آدابه وضوابطه، يحيى زمزمي، دار التراث والتربية، الطبعة الأولى، 1414هـ.
- الحوار أصوله المنهجية وآدابه السلوكية، أحمد الصويان، دار الوطن، الطبعة الأولى، 1413هـ.
- الحوار الإسلامي المسيحي، بسام داود عجك، دار قتيبة، الطبعة الأولى، 1418هـ.
- الحوار في ضوء الكتاب والسنة، الشيخ مروان القادري، د. ت.
- الحوار مع أهل الكتاب، خالد القاسم، دار المسلم، الطبعة الأولى، 1414هـ.
- سير أعلام النبلاء للإمام الذهب، ط التاسعة سنة 1413هـ، مؤسسة الرسالة بيروت.
- صفوة الصفوة، عبد الرحمن أبو الفرج، ط الثانية سنة 1399هـ، دار المعرفة، بيروت
- ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة، عبد الرحمن الميداني، ط2 سنة 1401هـ-1981م، دار القلم، بيروت.

- ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة، عبد الرحمن الميداني، ط2 سنة 1401هـ-1981م، دار القلم، بيروت.

- في أصول الحوار، الندوة العالمية للشباب الإسلامي، الطبعة الرابعة، 1416هـ.

- في أصول الحوار، الندوة العالمية للشباب الإسلامي، الطبعة الرابعة، 1416هـ.

- فيض القدير، عبد الرحمن المناوي، ط الأولى سنة 1356هـ، المكتبة التجارية، مصر.
- القاموس المحيط للفيروزأبادي، مادة الحور، طبعة سنة 1398هـ-1978م، دار الفكر، بيروت
- الكبائر للذهبي، بسام الحابي، دار ابن حزم، الطبعة الأولى، 1413هـ.
- كيف تحاور، طارق الحبيب، دار المسلم، الطبعة الرابعة، 1418هـ.
- لسان العرب لابن منظور، مادة نظر، دار صادر، بيروت.
- مختار الصحاح، محمد الرازي، مادة حور، دار الكتب العلمية، بيروت.
- المدخل إلى علم الدعوة، د. محمد أبو الفتح البيانوني، ط الثالثة سنة 1415هـ-1995م، مؤسسة الرسالة، بيروت.

- مناهج الجدل، د. زاهر الألمعي، مطابع الفرزدق التجارية، الرياض.
- مناهج الجدل، د. زاهر الألمعي، مطابع الفرزدق التجارية، الرياض، د. ت.
- منهج الجدل والمناظرة في تقرير مسائل الاعتقاد، الدكتور عثمان علي حسن 1/ 32، ط الأولى سنة 1420هـ-1999م، دار اشبيليا، الرياض بالسعودية، عن كتاب الكافية في الجدل.

هويتنا في ظل مهيمناتهم

(قراءة في إشكالية الهوية الإسلامية وصراع الحضارات)

أ. د. جميل حليل نعمة المعلة*

المقدمة

مشكلة البحث:

نحن هنا نحاول ان نقف عند أسباب البعد ألقيمي في ظل العولمة الذي يكشف عن النوازع الأخلاقية التي يحركها البعد ألذرائعي النفعي الذي يأخذ من القوة كدافع لغرض الهيمنة، ومن المنفعة محرض وغاية.

وذلك كون العولمة بحسب ما تطرحه من فرضيات تقوم على الأفكار الاقتصادية وفرض الهيمنة العسكرية القائمة على مبدأ القوة من جانب، والجانب الأخر القائم على النقد الثقافي والقيمي عند الآخر، الذي يحاول تقديم نقد لتلك الثقافات بهدف الترويج السلعي الذي يتحقق من خلال تغيير البعد ألقيمي، وخلق أبعاد أخرى قائمة على السلعية والاستهلاك من اجل خلق قيم بديلة يروج لها عبر وسائل الإعلام.

الغاية من البحث:

إن ما نرجو الوصول إليه هو الكشف عن الوسائل التي تقوم بها

(*) جامعة الكوفة-كلية الآداب، العراق.

الرأسمالية الليبرالية عبر فرض نمط معين من التعامل يتم خلال استثمار الإمكانيات العلمية والتقنية من اجل الترويج لثقافة معينة تقوم على تبرير الهيمنة والإقناع بالكوكبية التي تدور حول مشروع الرأسمالية الذي يبرر هذا من خلال منطلقات تقوم على المعاصرة والإرادة الدولية والقانون الدولي والديمقراطية وحقوق الإنسان، في الوقت الذي نجد فيه إن المحرض على هذه المقولات هو تبرير التسلط على الآخرين ونهب ثرواتهم مما يجعل تلك الشعارات وسائل دعائية في خلق مخيال جمعي استهلاكي يبرر منطلق السيطرة الرأسمالية الليبرالية على العالم والتلاعب بمقدراته.

حدود البحث:

تقوم هذه المعالجة على عرض السيطرة الثقافية التي تطرح وسائل تقوم على الاستلاب أو الضياع واللاهوية الذي يقذف بالضائعين بعيدا عن أهلهم ووطنهم من خلال ما تشجعه أبواق العولمة بلغة جذابة ومغرية لتترك الذين يستجيبون لخطابها بعيدين عن ثوابت مجتمعاتهم المعرفية والأخلاقية من خلال ما تطرحه من نهاية القومية والدولة العرقية، وتحويل العالم إلى طرف منتج للبضاعة وطرف مستهلك لها. وكذلك من خلال رسم العلاقة بين (الذات والآخر) إذ يشعر المسلمون اليوم بأنهم يتعرضون للتهميش المتزايد على المستويات كافة يوما بعد يوم، ويحس المواطن المسلم باغتراب شبه تام عن الواقع الذي يعيش فيه.

وزاد في مأزق المسلمين في هذه المرحلة هو هيمنة العولمة، إذ ظهر جليا تجاهل الثقافة الإسلامية طوال العقود المنصرمة، وكذلك مراكز البحث العلمي شبه غائبة أو مغيبة عن الفعل الثقافي على امتداد العالم الإسلامي.

ودليلنا والكلام هنا للدكتور محمد الأنصاري، هو هزال الإنتاج الثقافي المنشور بالثقافة الإسلامية لدرجة بات معها التداول اليومي بالتراث الإسلامي شبه معدوم على المستوى العالمي. هذا في وقت يتحول فيه

المسلمون إلى كتلة بشرية تقاس بالتراكم الكمي الذي يزداد بالملايين عاما بعد عام. هكذا بدا لأمريكا والغرب أيضا، وكأن المسلمون خرجوا نهائيا من تاريخ الحاضر والفعل فيه على المستوى الكوني ليرتموا واهمين في أحضان تاريخهم القديم مبتعدين بشكل إرادي عن مواجهة مشكلات الحاضر ومتطلبات بناء غد أفضل يعيد للسلمين دورهم في الحضارة الكونية الشاملة من موقع الفاعل فيها وليس موقع المستهلك لثقافات الغير.

ان رسم العلاقة في نظرنا بين الذات والآخر تكون من خلال الحوار المسؤول الذي يتمثل في احترام الرأي والرأي الآخر والدعوة إلى تطبيق القوانين والقرارات الدولية بشكل عادل وغير منحاز، هذه شروط لا غنى عنها لبناء غد أفضل تكون فيه الرغبة في حل الخلافات الدولية بالحوار بدل القوة العسكرية ذات المنطق اللاخلاقي. فالحوار الثقافي (الأخلاقي العقائدي) هو النقيض العملي لنبذ ثقافة اللاخلاقية التي تهدف إلى تغليب مصلحة دولة أو جماعة على مصالح بقية الدول أو الجماعات الأخرى.

لذلك ينبغي على امتنا الإسلامية ذات البعد الحضاري العريق ان تتخطى أسباب التخلف والفرقة والشتات وعوامل التحدي المفروضة عليها فرضا، لحماية (الذات) ولحفظ الاتجاه السليم للمسيرة في الظرف الحالي والمستقبلي، هذا الظرف الذي لا يجامل الضعفاء، ويقوم على منطق قوة العولمة وقيمها (اللاخلاقية) وتعويمها لكل شيء تحت شتى الأشكال والذرائع والأساليب. وعلى هذا وقفنا عند البعد الثقافي من العولمة القائم على منطق الهيمنة اللاخلاقي.

وحتى تكون دراستنا للعولمة أكثر شمولا، ولكي يصبح فهمنا لمرجعياتها أكثر دقة، يجب ان نقدم ربطاً موضوعياً بين ظاهرة العولمة وبين بعض النظريات التي قدمت من قبل منظرين غربيين في مجال فلسفة السياسة والقيم الأخلاقية وصيرورة التاريخ، ولعل ابرز هذه النظريات في هذا السياق ما يأتي:

أولاً: - نظرية صدام الحضارات

معلوم إن مفهوم (صدام الحضارات) الذي روجه (صموئيل هنتنغتون)[1] مفهوم مزدوج: توصيفي وتوجيهي في ان واحد، إذ لا يكتفي صاحبه بوصف المجموعات الحضارية الثمانية التي يحتضنها العالم تاريخا وواقعا، بل أيضا يحدد الخطط التي ينبغي ان تتبعها هذه المجموعات في التعامل بعضها مع بعض وهذا التعامل هو بدوره مزدوج - تعايشي وتصارعي في ان واحد - إذ لا يكتفي هذا المؤلف بان يبحث مختلف مظاهر وأسباب التنازع بين الحضارة الغربية وغيرها من الحضارات وان يعالج احتمالات دخولها في الحروب بعضها مع بعض، بل أيضا يوضح مسلكين متعارضين للتواجد أو التهادن بينها، أما مسلك حفظ الهيمنة الغربية، وأما مسلك حفظ التعددية الثقافية. ويتميز مفهوم (الصدام) عن نظائره من المفاهيم مثل (النزاع) و(الصراع)، فإذا كان النزاع يغلب عليه الطابع السياسي والصراع يغلب عليه الطابع الاقتصادي، فان (الصدام) يختص باعتماد العنصر الثقافي وتقديمه على العنصرين - السياسة والاقتصاد-. ولا شيء ادعى اليوم إلى الصدام من اعتقاد الغرب الراسخ بشمولية ثقافته وحضارته[2]، مما أدى به هذا الأمر إلى التطرق في نظريته إلى الثقافة مدعيا ان ثقافته «نمط في الفكر ليس في الأنماط الفكرية الأخرى لا أنور ولا اعقل ولا أحدث، ومستنفرا كل وسائله لحمل شعوب العالم على الأخذ بها، على تعارضها

---

1 صموئيل فلبس هنتنغتون (1927-2008م) ويخلص إلى القول بأنه لكي نفهم النزاع في عصرنا وفي المستقبل، يجب أن نفهم الخلافات الثقافية، والثقافة (بدل من الدولة) إذ يجب أن يتم القبول بها كطرف وموقع للحرب، لذالك فقد حذر أن الأمم الغربية قد تفقد زعامتها، إذا فشلت في فهم الطبية غير القابلة للتوفيق للاحتقانات المتنامية حاليا 0للمزيد ينظر، صموئيل هنتنغتون، صدام الحضارات وإعادة بناء النظام العالمي، ترجمة د. مالك عبيد والدكتور محمود محمد خلف، دار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، ط1، ليبيا، سنة 1999م.

2 ينظر، صموئيل هنتنغتون، صدام الحضارات، ط1، مركز الدراسات الاستراتيجية، بيروت، 1995.

مع بعض قيم ومؤسسات وممارسات هذه الشعوب[3].

والواقع أن هذا التطرق البعيد ناتج عن المطابقة الباطلة بين الثقافة التي هي نتاج يختلف باختلاف الأمم وبين المعاني الأخلاقية العليا التي تنطوي عليها الثقافة والتي قد لا تختلف في جزء منها باختلاف هذه الأمم.

ثانيا: نظرية نهاية التاريخ.

أ - مفهوم التاريخ ونهايته[4]:

نناقش في هذا المبحث مفهوم التاريخ ونهايته من خلال حقب زمنية متعددة ومترابطة تبدأ بالطرح الأسطوري لهذين المفهومين وتنتهي بما بعد الحداثة، لكي نخرج بتصور عام حول هذين المفهومين نستطيع بعده إعطاء تعريف واضح ومحدد للتاريخ.

شغلت نهاية التاريخ الفكر الإنساني منذ الفجر الأول لها وأقدم ما وصل إلينا هو رقع طينية سومرية ومجموعة من البردي الفرعوني الذي يشرح وجهة النظر المتعلقة بنهاية التاريخ والبشرية. فالعراقي القديم كان يؤمن بالدورة الكونية للحياة وان بعد هذه الحياة. أما المصريون فكانوا يؤمنون بوجود نهاية حتمية للتاريخ والبشرية، فشيدوا الاهرامات لأجل ذلك.

ان تصور الإنسان العراقي القديم عن نهاية العالم منتزع من نفس فكرة نشوئهِ إذ إن تكون العالم لديه هو تكون مادي بحت فالكينونة والصيرورة[5]

---

3 طه عبد الرحمن، تعددية القيم بين واجب التعدد وواقع الصدام، دراسات فلسفية، العدد الثاني سنة 2002، ص107.

4 ينظر، كانت، عمانوئيل، نظرية في التاريخ العام بالمعنى العالمي، ترجمة عبدالرحمن بدوي، منشور في كتاب النقد التاريخي لعبد الرحمن بدوي، القاهرة 1970 م، ص287 0وكذلك ينظر، سعدي، محمد، مستقبل العلاقات الدولية من صراع الحضارات إلى أنسنة الحضارة، ص53.

5 أول من قال بالصيرورة المادية هو الفيلسوف اليوناني هيرقليطس (540-480ق0م) إذ =

مادية وكذا الانحلال في دورة كونية مادية، وهكذا هو تصور المصريين عن العالم إلا أن الاختلاف هو فكرة الحياة بعد الموت واستمرار الإنسان في حياته والظاهر هو مادية هذه الحياة أيضا لما وجده العلماء من طعام وشراب وملابس وأموال تدل على مادية تلك الحياة.

وتتجلى نهاية التاريخ في عالم المادة والفناء لدى أفلاطون بقيام الجمهورية الفاضلة التي نظر إليها أفلاطون بلسان أستاذه سقراط[6] في حوارية جمعت فلاسفة ومفكرين يونان من مشارب عديدة حملت فيما بعد اسم (جمهورية أفلاطون)[7]. والمتتبع لطرح أفلاطون في جمهوريته يلاحظ ان الوصول وتحقيق تلك الجمهورية هي نهاية البشرية[8].

وبالانتقال إلى عصر آخر هو العصر المسيحي الأول، نلاحظ ان رأي المسيحية[9] هو رأي ديني قائم على أساس الوحي بغض النظر عن مدى دقة والتزام أتباع ذلك الدين بهذه الحقيقة. فكانت لديهم فكرة عن مدينة الله تلك المدينة التي كانوا يرومون بناءها لاعتقادهم:

= يعتبر المؤرخون فيلسوف الصيرورة والتحول الدائم في جميع الأشياء، للمزيد ينظر، لالاند، اندريه، موسوعة لالاند الفلسفية، ترجمة خليل احمد خليل، منشورات عويدات، بيروت - باريس، ط2، سنة 2001م 0وكذلك، روزنتال، م0ب0يودين، الموسوعة الفلسفية، ترجمة سمير كرم، دار الطليعة، ط2، بيروت سنة 2002م.

6 سقراط (470- 399ق0م) فيلسوف يوناني عرف بنقده لأراء الناس من خلال طريقته التي عرفت بالتهكم والتوليد وكذلك عرف عنه بأنه لايهاون الاستبداد ومحاربا شجاعا ومواطنا ممتازا عرف عن طريق تلميذه أفلاطون من خلال محاورات (فيدون، المأدبة) للاستزادة ينظر، جوليا، ديديه، قاموس الفلسفة، ص255.

7 كتبها أفلاطون (428- 348ق0م)وهو فيلسوف يوناني ارستقراطي الأصل أسس أكاديميته سنة 387ق0م وقد أنتج ثمانية وعشرون محاورة تعد (الجمهورية، والقوانين) أهمها.

8 أفلاطون، الجمهورية، ترجمة حنا خباز، دار العلم للملايين، بيروت سنة 1980م، وللاستزادة وول ديورانت، قصة الفلسفة، مكتبة المعارف، بيروت سنة 1970م، ص27.

9 كلمة المسيح معناها الممسوح بزيت البركة لأنهم كانوا يمسحون بهي الملوك والأنبياء والكهنة والبطارقة، وكانت اليهود في بادئ الأمر يرون أن المسيح ملكا فاتحا مضفرا من نسل داود يسمونه أبن الله (جل جلالة) ويعتقدون أنه سيأتي ليعيد مجد إسرائيل ويجمع شتات اليهود بفلسطين ويجعل إحكام التوراة نافذة للاستزادة ينظر، الملاح، هاشم يحيى، المفصل في فلسفة التاريخ، ص89.

1 - إنهم أبناء الله.

2 - اعتقادهم بشمولية الدين المسيحي وخاتميته.

ورغم محاولاتهم بناء تلك المدينة في أوربا وغيرها من بلدان الشرق إلا إنها لم تنجح وذلك بسبب استبداد ملوكهم ورجال الكنيسة وإيغالهم في ظلم الناس، وعلى كل حال فوجهة نظرهم ان (مدينة الله)[10] والوصول لتحقيقها هي نهاية التاريخ والسعادة لكل البشرية المعذبة. واعتقد ان المحاولة السابعة لإنشاء مثل هذه المدينة قد بدأت تتبلور بشكل جديد الآن من خلال النظام العالمي الجديد فالناس هم الناس والظلم هو نفس الظلم.

وبعد هذه الحقبة من التاريخ بزغت شمس الإسلام على أصقاع الدنيا وبرزت نهاية التاريخ معه ولكن بصورة مغايرة لكل ما مر وذلك لعدة أسباب:

1 - ثبوت خاتمية الدين الإسلامي عقلا ونقلا.

2 - تمتع الإسلام باستمرارية الإبداع والتجديد على مر العصور.

3 - إمكانية إقامة الدولة الفاضلة بل حتميتها (هذا لو فرضنا ان الغاية هي تلك الدولة فقط).

ولو تعمقنا في اطروحات الفلاسفة المسلمين لوجدناهم يتفقون على نقطة جوهرية هي اعتقادهم بالنهاية السعيدة ولكافة البشرية انطلاقا من قوله تعالى «وتلك الأرض يرثها عبادنا الصالحون» فالمدينة الفاضلة والإنسان الفاضل هو ما يريده الإسلام في هذه الدنيا والذي يعد قيامها تمهيدا للآخرة.

فانطلاق الفلاسفة المسلمين من هذا المبدأ ألا وهو الدولة الفاضلة والإنسان الفاضل الذي يمكن الادعاء أنها نهاية التاريخ البشري وبداية المشوار التكاملي في مراتب الآخرة.

---

10 يعتبر أهم من كتب عن ذلك أوغسطين، سان (354-430م) إذ يعد واحد من أشهر أباء الكنيسة اللاتينية ويعتبر مؤسس فلسفة الدين في العصر الوسيط ولقد أظهر دفاعه عن المسيحية من خلال كتبه (المواعظ، مدينة الله، ألاعترافات، ورسالة في النعمة) للاستزادة ينظر، أوغسطين، كتاب مدينة الله ثلاث مجلدات يحتوي على اثنان فصل، ترجمة إلى العربية، الحور أسقف يوحنا الحلو، دار المشرق، بيروت سنة 2002م.

أما الحقبة التي تلت المرحلة المدرسية فهي الانفجار الفكري والصناعي في أوربا والذي سمي بعصر النهضة، إذ منه ابتدأ ما عرف بالحداثة فيما بعد إذ بدأت الاطروحات في كل مجال متخذة منحى نقدياً شديداً على كل موروث، وظهر فلاسفة ومفكرون نظروا لفكرة الانسنة التي تقول ان محور الوجود يدور حول الإنسان وجودا وعدما، وهو ما نلاحظه لدى معظم مفكري الفلسفة الحديثة بل وصلت هذه الاطروحات إلى ذروتها الآن في ما يسمى (ما بعد الحداثة)[11] فقد افرد الفلاسفة فصولا مطولة عن الإنسان وخصائصه. أما الجانب الآخر أي جانب نهاية التاريخ فهناك اتفاق جوهري على ان النهاية السعيدة هي في الوصول إلى النظام الديمقراطي الليبرالي الذي يشارك الشعب في تقرير مصيره بكثافة، إذ يقول بندكت باروخ اسبينوزا[12] «كلما اتسعت مشاركة الشعب في الحكم قوي التحاب والاتحاد... إذا كان الاتحاد أو أساس الاتحاد المنفعة العامة للشعب فللشعب ان يقرر الأوامر والنواهي وان ينقد السلطة بل ان يثور عليها»[13].

بل زاد (جون لوك)[14] أكثر ووصل إلى حد ابعد إذ نظر للحريات

---

11 أظهرت اتجاهات ما بعد الحداثة ردة فعل تجاه الأنماط السائدة في الحداثة فعملت على تقويضها وتدميرها، كما أنها قامت على محو بعض الفواصل الرئيسية فيها، وأهمها تأكل الفاصل القديم بين الثقافة العليا وبين ما يسمى الثقافة الجماهيرية، للمزيد ينظر، سبيلا، محمد، الحداثة وما بعد الحداثة، مركز دراسات فلسفة الدين، توزيع دار الكتاب العربي، بغداد سنة 2005م0

12 بندكت باروخ سبينوزا (1632- 1677م) وهو فيلسوف هولندي إذ يعد المعبر الحقيقي عن روح العلمية من خلال عنايته في الأسس العلمية للفلسفة وإعطاء دور هام للعلم في الفلسفة الأخلاقية 0للمزيد ينظر، أندريه كريسون، سبينوزا، ص5-19 وكذلك ينظر:
Wolfson, H. A. : The philosophy of Spinoza, P:2-12.

13 يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، لجنة التأليف والنشر والترجمة، القاهرة سنة 1956م، ص113.

14 جون لوك (1632-1704م) فيلسوف إنجليزي عرف باهتمامه بالواقع، إذ يعتبر أن جميع معارفنا ومبادئ عقلنا بالذات ناتجة عن العادة والتجربة ومن أهم مؤلفاته كتابه محاولة لدراسة ملكة الفهم البشري 1690م وكذلك رسائل في التسامح 1689م، ورسائل في حكم المدني 1690م، ورسالة في التربية 1693م 0للاستزادة ينظر، ديديه، جوليا، قاموس الفلسفة، ترجمة فرنسوا أيوب وآخرون، مكتبة أنطوان، بيروت، ط1، سنة 1942م، ص459.

ولفصل الدين عن الدولة «يجب الفصل بين الدولة والكنيسة»[15]. وهو المنظر للحرية الشخصية وحرية الملكية الفردية.

أما في عصرنا الحاضر فقد برزت اطروحات حول فكرة التاريخ ونهايته وهي في الحقيقة ليست جديدة بل هي متجددة ومضاف إليها أفكار جديدة وأخرها وليس أخيرها هي أطروحة نهاية التاريخ لـ (فرنسيس فوكوياما)[16]. فهو يعرض إلى نهاية التاريخ المتمثل في قيام النظام الديمقراطي الليبرالي وان الإنسان الأخير هو الإنسان الديمقراطي الليبرالي.

لقد مهدت هذه النظرية الطريق لظهور العولمة ورسمت الأطر المتكاملة لهذه الظاهرة باعتبارها قد أقرت إن صيرورة التاريخ في حركته الكونية وخطواته الرئيسية قد توقفت عند النظام العالمي الجديد ذو القطبية الواحدة (الولايات المتحدة الأمريكية) بعد انتصارها على المعسكر الشيوعي[17] وهيمنة الرأسمالية الليبرالية واقتصاد السوق في أرجاء العالم، وهذا يعني - بالضرورة- عدم ظهور مذاهب فكرية أو معتقدات جديدة وعدم بروز أيديولوجيات تقف بوجه السيطرة المطلقة للرأسمالية الليبرالية باعتبارها الأنموذج الذي ساد الغرب، وبالتالي فلا بد لكل دول العالم ان

---

15 يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص143.

16 فرانسيس فوكوياما، كاتب ومفكر أمريكي الجنسية، من أصول يابانية، ولد في مدينة شيكاغو الأمريكية عام 1952م 0 يعد من أهم مفكري المحافظين الجدد، للمزيد ينظر، مارتن غويغيش، خمسون مفكرا في العلاقات الدولية، مركز الخليج للأبحاث، دبي الإمارات العربية المتحدة، ط1، سنة 2008م، ص143.

17 الشيوعية، مذهب اجتماعي ينادي بوضع كل الخيرات في متناول الجميع وإزالة كل ملكية الفرد وردت فكرة مثل هذا النظام في جمهورية أفلاطون ثم عادت لتظهر في عصر النهضة في كتابات توماس مور (المدينة الطوباوية)وكامبانيلا (مدينة الشمس)0 للمزيد ينظر، مجاهد، حورية توفيق، الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده، مكتبة الانجلو المصرية، مصر، ط3، سنة 1999م 0وكذلك ينظر، كورن فورث، موريس، مدخل إلى المادية الجدلية، ترجمة محمد مستجير مصطفى، دار الفارابي، بيروت، ط3، سنة 1990م.

تحاول محاكاته، ويجب عليها أيضا أن تبقى تدور في فلكه وترضخ لاملاءاته[18].

فجاءت العولمة لتصوغ الإطار النظري الذي يشتمل على آليات تحقيق هذه النظرية. ان من الركائز التي تنهض عليها ظاهرة العولمة هي الدعوة إلى إنشاء المجتمع العالمي (الدولي) الجديد، وما يتبعه من حقوق المواطنة العالمية وهذه الدعوة تشكل مدخلا لظاهرة خطيرة تعطي الحق للدول العظمى - ان تتدخل في أي مكان من العالم وفي كل صغيرة وكبيرة لتفرض إرادتها، وبلا أدنى شك فان هذه تنبع أساسا من اعتبارات مصلحية، ولأجل تحقيق هذا التدخل وإعطائه الصبغة القانونية أو الغطاء الشرعي فان الدول العظمى - تسخر مجلس الأمن وهيئة الأمم والمنظمات التابعة لها وتجبرها على تنفيذ هذه المنهجية السياسية متخذة واجهات براقة مثل الشرعية الدولية وحقوق الإنسان والديمقراطية للتغطية على دوافعها الحقيقية.

ملاحظات الباحث حول نظرية نهاية التاريخ: -

1 - لا إشكال عند أي احد كون الإبداع سمة من سمات الإنسانية وان من حق أي إنسان ان يبدع في مجال تخصصه وان يفعل هذا الإبداع من خلال طرحه على الآخرين لرؤية الصالح منه والتنبه على غير الصالح ليتم تجاوزه. والإبداع له ضوابط ومعايير لابد من مراعاتها قبل البدء بأي عملية إبداعية منها الموضوعية في الطرح ومنها الدقة في المناقشة ونقل آراء أو قل الدقة في فهم آراء الآخرين واطروحاتهم قبل نقلها، ومنها تحري الحقيقة في البحث عن عشرات الضوابط التي لا يمكن للباحث المنصف العقلاني التنصل منها أبداً. ولكن الذي حدث هنا ان الكاتب لم يتحر عن أي من تلك الضوابط بل باشر البحث من خلال طرح مفهوم للتاريخ

18 ينظر، ألحديثي، د. سعد خميس، العولمة بين منطلقاتها التاريخية وإبعادها المستقبلية، دراسات فلسفية، العدد الثاني سنة 2002م 0 ص48.

بمقاربات هيغلية وماركسية. وكذلك انتسب الليبرالية إلى هيغل والبون شاسع والكل يدعي وصلا بهيغل وهيغل لا يقر لهم بذلك. لذلك نرى ان تحميل النص الفلسفي أكثر مما يحتمل جناية على النص وعلى صاحبه وعلى المتلقي. فمن الممكن فهم فلسفة هيغل وإخراج أسرارها من خلال دراسة عصر هيغل دراسة اجتماعية واقتصادية وفكرية ونفسية لمعرفة الأجواء التي برز فيها هذا المفكر أو ذاك وهذه في الحقيقة مرفوضة لدى الكاتب فالكاتب لا يقر بمبدأ العصور والحقب الزمنية وأنها تشكل عمق التطور.

2 - من المعروف لدى أهل الاختصاص من دارسين وباحثين في الحقول التاريخية ان مجموع ما يطلق عليه اسم التاريخ هو هذا المسار الطويل للبشرية بكل ما يحمل من علوم وفنون وسياسة وأنظمة حكم ومعاناة ومآسي... الخ. كل هذا يشكل التاريخ لا تتابع الأحداث هو التاريخ الاصطلاحي وان المسار التطوري هو التاريخ غير الاصطلاحي، بل هو من إبداع فوكوياما. ان تتابع الأحداث هو عينه المسيرة التطورية وكذا العكس فان المسيرة التطورية هي تتابع الأحداث. فان ما عناه الكاتب لا يمكن تصوره بصورة منفصلة عن الحقبة التي حدث فيها لان دراسة واقع الحقب الزمنية ومجريات أحداثها هي التي تكون عندنا فكرة عن المسار التكاملي وعن ما توصلت إليه تلك الحقبة وناسها من أفكار لحل مشكلات حياتهم لذا فان الأساس الأول من النظرية يمكن نسفه بهذه المقاربة الفلسفية للتاريخ.

3 - الملاحظة الثالثة حول أبدية النظام الديمقراطي الليبرالي وانه نهاية ما توصلت له الإنسانية المعذبة في أطوار مسيرتها نحو التحرر:

فنقول - مما لاشك فيه ان النظام الديمقراطي للحكم هو نظام قديم يرجع إلى عهود ما قبل اليونان، ولكنه اخذ صيغته المنهجية في العهد اليوناني (والكلمة أي الديمقراطية هي كلمة يونانية الأصل تتكون من مقطعين هما (ديمو) و(قراط) أي حكم الشعب بمعنى ان الشعب هو

صاحب القرار في رسم سياسة البلد ويتم عن طريق انتخاب ممثلين لهم في مجلس الشيوخ). ومن المؤاخذات على هذا النظام هو ان العامة لا تستطيع ان تحدد مصالحها لغلبة العاطفة على القرارات التي تتبناها في الأعم الأغلب كما ان من الممكن للدهماء ان يتسلموا مناصب في هذا المجلس مما قد يؤدي إلى نتائج غير محمودة العواقب إضافة إلى إشكالية مدى نفع مثل هكذا نظام في بلدان ترزح تحت نير الدكتاتورية وهناك طبعا أجوبة لهذه الإشكالات منها تحديد صفات المتقدم للترشيح وتحديد عمر المرشح والمقترع... الخ الحلول. لكننا نلاحظ ان هذهٔ الحلول غير كافية والدليل هو ان الحزب النازي في ألمانيا ارتقى سلم الحكم عن طريق الانتخابات الديمقراطية وجرى ما جرى على يده من موت خمسين مليون إنسان في الحرب الكونية الثانية في القرن العشرين والى إضرار اقتصادية جسيمة لا تزال دول ترزح تحت وطئتها إضافة إلى بروز العديد من الإمراض الاجتماعية والنفسية وظهور مافيات على شكل شركات بل دول... وما إلى ذلك.

كل هذا يضعنا نقف أمام هذه الأبدية الفوكويامية ونتأمل ما هو مصير الشعوب التي تطبق فيها الديمقراطية إذا وصل مثل النازيين وغيرهم ممن لا يؤمنون بالآخر إلى السلطة وما هي الحلول المقترحة لوقف أو الحد من ظهور أنظمة نازية جديدة اعتقد انه تساؤل مشروع؟ لا يقال ان الديمقراطية تحمي نفسها وترفض كل إشكال العنصرية وان البلد والشعب الذي يعيش الديمقراطية لن يرضى بديل أخر عنها، لانا نرى ان التاريخ يحدثنا عن أناس قبلوا بالدكتاتورية ورفضوا الديمقراطية رغم علمهم بضحالة مثل هكذا أنظمة وليس أخرهم الشعب الألماني.

لا يقال ان القائمين على رعاية الديمقراطية سوف يمنعون بكل الوسائل المتاحة من يريد ان يتسلم المنصب من غير الديمقراطيين، لان هذا الفعل هو خلاف أصول اللعبة الديمقراطية التي تنص على التداول السلمي للسلطة.

4 - ان مقاربة الكاتب بين التطور الاقتصادي والتطور السياسي بمعنى ان الدولة التي تتقدم اقتصاديا يكون التطور السياسي نحو الحريات تطوراً ملازماً للتطور الاقتصادي بتقريب ان سياسة السوق المفتوحة وحرية التجارة تحتم على الدول التي تريد التقدم الاقتصادي ان تغير من سياستها نحو مزيد من الحريات لشعوبها، يقول الكاتب (وقد رافقت الثورة الليبرالية في الفكر الاقتصادي دائما - تارة قبل وتارة بعد - التطور نحو الحرية السياسية في العالم اجمع) وهذا الكلام لا يستقيم أبدا مع الحقائق والواقع على الأرض فهذا (العملاق الصيني) كأنموذج يعد من أوائل اقتصاديات آسيا بل العالم وهو ما يزال تحت الحكم الفردي الشمولي الدكتاتوري وما يزال النظام الدكتاتوري هو الحاكم ومن المفارقات العجيبة هو اعتراف الكاتب بان بعض الدول المستبدة هي الأفضل من ناحية التقدم الاقتصادي وان الاستبداد القائم في هذه الدول استطاع ان يحقق اقتصاداً مزدهراً، يقول الكاتب «وبالمقابل لدينا عدد كبير من الأمثلة التاريخية والمعاصرة عن رأسمالية متقدمة تكنولوجيا تتعايش مع تسلطية سياسية واضحة كما في اليابان بعد ثوره المايجي وألمانيا في عهد بسمارك إلى تايلاند وسنغافورة في العصر الحالي فالدول المتسلطة هي قادرة في حالات كثيرة على بلوغ نسبة من النمو الاقتصادي لا يمكن تحقيقها في المجتمعات الديمقراطية»[19] والأعجب من هذا كله هو جزم الكاتب مرة أخرى بان السبيل نحو التقدم هو تطبيق النظام الديمقراطي الليبرالي.

ما هذا التناقض لدى الكاتب بل لدى لكتاب آخرين يسيرون على هذا المنهج نفسه، ان كل عاقل على هذه الأرض يفهم ان ضياع الحرية هو ضياع لكل شئ جميل سواء كان هذا الشئ ماديا أم غير مادي، وما نفع الكلام عن الحرية وسط أناس لم يسمعوا بها فان كلامك يشبه كلام عالم وسط جهال أو كأنك تصف القمر ونوره لأعمى. ان ما تعانيه الشعوب

19 فوكوياما، نهاية التاريخ، ص26.

المحرومة من جوع ومرض وتخلف لا تحله الشعارات البراقة والنسيج الخيالي البراق لأوهام الغرب وأحلام الرأسمالية الليبرالية لا يمكن ان يتحقق على ارض الواقع إلا لأفراد قد يزيدون وقد ينقصون حسب ظروف تحقق الحلم ولكن يبقى أكثر من أربعة أخماس العالم جياعاً ومحرومين. ان السياسة الاقتصادية الرأسمالية تقوم على أساس مصلحي بغيض فهي تصطنع الأزمات التي تقود إلى الحروب والمذابح حتى تستطيع شركاتها الرأسمالية من بيع ما تكدس لديها من أسلحة ان النظام الرأسمالي القائم على أساس حكم الشعب والحريات هو النظام الذي يفعل ما ذكرناه، والسبب في ذلك ان الشعب لم يحكم حكما حقيقيا إلى يومنا هذا فالكل يدعي انه يمتثل لأوامر شعبه ولكن الحقيقة هو ينفذ سياسة الشركات الكبرى التي أوصلته إلى الكرسي.

ان ممارسة الضغط على الشعوب والحكومات وإرغامها على تطبيق النظام الرأسمالي لا يعد نصراً (للديمقراطية الليبرالية) كما ان الدخول خوفا أو طمعا لا يعد نصرا بالتأكيد لان مثل هكذا مسائل تشبه إلى حد بعيد مسائل العقيدة التي لا ينبغي الإكراه عليها لما يؤدي إلى نتائج غير مرضية فهذا الذي دخل مرغما لا تستطيع ان تتنبأ بردود فعله تجاه النظام بصورة عامة وقد يكون رداً لفعل مدمر خصوصا مع نسبة الحريات المراعاة التي سوف تحقق في بدن هذا المسكين. كما انك لا تستطيع ان تضمن من دخل معك طمعا لعله يبيع نفسه للغير إذا وجد عنده مقابلاً مادياً أعلى من ما يأخذه ناهيك عن الإمراض الاجتماعية كالسرقات والمخدرات وتفشي الجريمة والبطالة والجهل بالمبادئ والقيم والمشتركات الإنسانية.

ان فرض أي شئ على الناس تكون مردوداته سلبية في الأعم الأغلب وفق المعطيات والوقائع كما ان منع شئ عن الناس يكون كذلك انطلاقا من قاعدة كل ممنوع مرغوب لذا اقتضت الوسطية ان تكون هي الراجحة. ولم أجد وسطية واعتدالا كما وجدته في الإسلام من حيث كونه منهجاً شمولياً للحياة ومن حيث كونه ديناً إنسانياً. ابتداء ووسطية في التعاطي

العقائدي انطلاقا من قوله تعالى ﴿لا إكراه في الدين﴾ [البقرة: 256] وانتهاء بأدق مفردات الحياة الشخصية. والوقائع تدلنا على ذلك حسب المسيرة التكاملية للإنسان والإنسانية. وان اتهام الغرب للإسلام والمسلمين بأنهم إرهابيون ينطلق من الحيثيات الآتية: -

1 - الفهم الخاطئ للإسلام من قبل شريحة من المسلمين وإيصال هذا الفكر عن طريق استعمال العنف المسلح.
2 - الفهم الغربي الخاطئ حول مفهوم الحضارات وسبب نشوءها وانهيارها كون لديهم تصور غير صحيح أن الحضارات قد انتهت بقيام الحضارة الغربية وقد عزز هذا المفهوم التطور التقني الهائل والسريع لديهم.
3 - ظهور مثل هكذا مفاهيم على ارض الواقع من خلال الاستعمار الأوربي - الأمريكي الحديث عزز المفهوم الذي يرى أن الحرب مع العالم الإسلامي هي حرب إثبات وجود مما حفز المسلمين على الرد بانفعالات غير مدروسة وغير (مؤدلجة) فاستغل الغرب هذه النقطة وغيرها في بسط هيمنته على العالم الإسلامي بصورة شبه كاملة.
4 - تعمد الغرب دائما إلى استفزاز المسلمين حتى يوقعهم -أي يوقع بسطاءهم- في الخطأ ثم يشير أليهم بإصبع الاتهام وأخرها ما نشهده على الساحة ألان من رسم صور مسيئة إلى مقام النبوة الشامخ وما تبعه من تداعيات خطيرة استغلها الغرب استغلالا خطيراً ضد المسلمين من خلال تمرير قوانين تحريم المسلمين الذين يعيشون في جاليات مستضعفة هناك، هذه الجاليات التي تكونت بفعل دعم الغرب لحكومات مستبدة في العالم الإسلامي أهلكت الحرث والنسل مما دفع المسلمين إلى الهجرة إلى تلك الديار فوقعوا في مصيدة الغرب إما الاندماج في المجتمع الغربي وأما السوط والسيف فهم بين خيارين لا ثالث لهما أما الاندماج في المجتمع الغربي أو العودة إلى الاستبداد. وفي الأغلب يختار

الاندماج والانصهار، ولقد حرم التعريب بعد الهجرة، فبدل أن ينهض المسلمون ليسقطوا حكامهم ويسقطوا دولة الاستبداد اثروا الصعود إلى الجبل كونه اسلم. وسبب عدم المواجهة معروف إلا وهو الخطاب الديني السمج الذي يحرم الخروج على ولاة الأمر حتى لو كانوا ولاة جور وفسوق. إن هكذا خطاب هو احد أسباب ضعف المسلمين فأنت تعلمه أن لا يجوز الخروج على أمام زمانه وهو يرى أن إمامه فاجر فتتنازع الهموم في قلبه ويحطم التناقض عقله فهو كانسان يشعر انطلاقا من فطرته وعقله إن الظلم قبيح والسكوت عن القبيح أقبح منه، وهناك نص مفتعل من قبل علماء البلاط وفقهاء السوء يدعو إلى عدم التغيير.

إضافة إلى بريق الغرب الفاتن وسياسة الاستهلاك التي هو محروم منها كل هذه الهموم تدفعه إلى الهروب فإذا به يقع في شباك العنكبوت تمتص قيمه كما تمتص جهده وعرقه فتحوله إلى مسخ في ديانته وهكذا يولد جيل بعد جيل فيذوب الإسلام وينتصر الغرب. أما الجزء الآخر فهو متمثل بفرض النظام العالمي الجديد المتمثل في (العولمة) مرة بقوة السلاح وأخرى بالترهيب والترغيب.

ثالثاً: الرأسمالية الليبرالية: -

إن الليبرالية[20] بشكل عام هي الفكرة السياسية التي تطالب بمجال واسع لممارسة الأفراد لحرياتهم دون تدخل بعضهم في أفعال البعض ودون تدخل الدولة فيها إلا بما يحفظ هذه الحريات، لذا لجأ المنظرون الليبراليون إلى التفريق بين ما يسمونه بالأخلاق الجوهرية، وهي تتعلق بتصورات الأفراد للحياة الخاصة بهم وبين ما يسمونه بالأخلاق العامة وهي

20 الليبرالية، تعني مذهب الأحرار عند اغلب الباحثين والمفكرين وهي مبدأ وسط بين الرجعية وبين الراديكالية0للمزيد ينظر، ألكيالي، عبد الوهاب، موسوعة السياسية، ج2، ص814 0 وكذلك ينظر، بوترين، يوريس، قاموس موجز للاصطلاحات السياسية، دار النشر وكالة نوفوسين، سنة 1983م، ص78.

قيم عامة تنظم تحصيل الأخلاق الجوهرية، ثم جعلوا دور الدولة ينحصر في تحديد الأخلاق العامة، وهذا يعني إن الليبرالية الرأسمالية تفرق بين الجانب السياسي الذي تنهض به الدولة وتمثله في الغالب مبادئ العدل، وبين الجانب الأخلاقي الذي يستقل به الفرد والذي تمثله قيم الخير، بل تتجاوز ذلك من خلال جعل السياسي مقدما على الأخلاقي.

وبناء على ذلك اقر الليبراليون مبدأين هما: - مبدأ التعارض بين العقل والدين الذي نشأ عن ظرف تعدد القيم الأخلاقية، ومبدأ التعارض بين السياسي والأخلاقي الذي نشأ عن ظرف إيديولوجي وسيتم تحليل هذه المبادئ وبالشكل الاتي:

أ) مبدأ التعارض بين العقل والدين:

إن مبدأ التعارض هذا في تصور الليبراليين فتح الطريق للتعامل مع تصادم القيم الأخلاقية، حيث اتاح هذا القول إلى (يورغن هابرماس)[21] و(كارل أوتوا أبل)[22] فرصة حفظ احد الطرفين المتعارضين وهو العقل، وصرف الطرف الثاني وهو الدين، إذ استند أساسا إلى العقل على حساب الدين واتحد هذا التمايز في حفظ العقل إلى صورتين هما صورة نسبية تمثلت في قبول القيم الأخلاقية مجتمعة دون نقد، وهذا ما فعله (هابرماس) أما الصورة الثانية فهي صورة مطلقة تمثلت في استبدال البرهان على العقل مكان الإيمان بالعقل كما هو عند (كارل أبل).

---

21 يورغن هابر ماس ولد في ألمانيا مدينة دوسلدورف عام 1929م. صاحب مشروع يهدف إلى محاولة تحرير المجتمع المعاصر من أشكال العبودية ووطأة الهيمنة وقهر الندرة والانفعالات الحادة فان ذلك يبدأ من اللغة بوصفها تواصلا للاستزادة ينظر، إيفاد، فرانسوا، يورغن هابر ماس، جدلية العقل الحديث، مجلة أفاق عربية، العدد الخاص، سنة 1991م، ص73.

22 كارل أوتوا أبل (1922م) فيلسوف ألماني معاصر بمثل ما يسمى بالتداولية البراغماتية الترانسندنتالية، ويرى أبل إن العلم ليس نشاطا عقلانيا وفرديا، بل هو يفترض مجموعة من الحجج أو أدبيات المناقشة، للمزيد ينظر، دوريته، جان فرنسوا، معجم العلوم الإنسانية، ص14.

وهذا التعارض هو الذي انبنت عليه العلمانية إذ يعتبر مذهب تعددية القيم الأخلاقية نتيجة من نتائجها، وان تأمل هذا المبدأ يكشف لنا عن نقيض مقصود العلماني، إن الفصل بين العقل والدين يصيرهما معنيين كلاهما باطل: كون الدين لا شئ من دون العقل إذ أن النص الديني لا يأتي مجردا من الأدلة العقلية إطلاقا، بل لابد أن يتضمنه النص غير الديني الصريح، ومعلوم انه حيثما وجد الدليل يوجد العقل، فإذن يكون في النص الديني قدر من العقل يزيد أو ينقص وهذا الشئ هو الإيمان، ومعلوم أن احد عناصر الإيمان هو انه الاعتقاد بغير دليل من العقل المجرد أي انه قرار غير عقلي فحينما يستعمل هؤلاء عبارة (النص الديني) فالمراد عندهم (النص الإيماني) ومن ذلك يتضح ان النصين كما ترى مختلفان.

والثاني - إن العقل لاشيء من دون الدين فيه إن الدليل العقلي ليس كل ما فيه مستدل عليه، بل نجد فيه مالا يستدل عليه، بدءاً من المقدمات وانتهاءً بقواعد الاستدلال، فهذه جميعا تكون موضع تسليم، وواضح أن التسليم هو القبول بغير دليل، فيلون من جنس الإيمان، فإذن في الدليل العقلي نصيب من الإيمان، أي نصيب من القرارات غير العقلية وليس هذا فحسب بل إن اختيار العقل طريقا للتعامل مع تصادم القيم، علاوة على انه اختيار أخلاقي، هو قرار إيماني صريح، حتى أن بعض منظري العقلانية يتكلم بهذا الصدد عن الأيمان بالعقل[23].

إذن يتضح من ذلك إن في الدين عقلا وفي العقل إيمانا ؛ وهذا يبطل التعارض الذي قال به الليبراليون بين العقل والدين.

ب) مبدأ التعارض بين السياسة والأخلاق:

إن طريق التفريق بين السياسة والأخلاق الذي سلكه الفيلسوف الأمريكي (جون رولز) يتطابق مع التعارض الذي أقامه الفكر الليبرالي بين

---

23 ينظر، طه عبد الرحمن، تعددية القيم بين واجب التعدد وواقع الصدام، دراسات فلسفية، العدد الثاني، سنة 2002م، ص113.

السياسة والأخلاق، ويعد (رولز) من اكبر منظري هذا الفكر فهو يقول إن العدل ما دام نطاقه عام فهو شأن سياسي، والخير ما دام نطاقه خاصاً فهو شأن أخلاقي، ولما كان التعارض بين السياسي والأخلاقي يحتمل وجهين في الترتيب: تقديم السياسي على الأخلاقي وتقديم الأخلاقي على السياسي، اخذ جون رولز بالوجه الأول، فجعل العدل متقدماً على الخير، من خلال قوله لولا العدل لما كان ثمة خير، كما جعله متقدما في الشرف عليه تقدم الفاضل على المفضول[24].

ومن اجل نقد هذا المبدأ نقول إن من مسلمات العقل الإنساني هو القول إن كل فعل إنساني لابد أن يصطبغ بصبغة أخلاقية إما بشكل مباشر أو من خلال واسطة، وبناءً على ما تقدم لابد إن يندرج كل فعل سياسي تحت الفعل الخلقي، إلا إن هذا الاندراج ليس بشكل مباشر إنما يتأسس الفعل السياسي مبدئيا على ركنين هما: 1) المصلحة. 2) السلطة، والمصلحة إما تكون نافعة فينبغي جلبها وهي فعل حسن، وإما تكون ضارة فينبغي دفعها وهي فعل قبيح، والحسن والقبيح قيمتان أخلاقيتان.

أما السلطة هي الأخرى موزعة بين مؤسسات مختلفة فتحتمل تصرفات عادلة، وإما مجتمعة في مؤسسة واحدة فتترجح فيها التصرفات الظالمة، وكما هو معلوم بان الظلم والعدل هما قيمتان أخلاقيتان[25].

إذن نستطيع القول إن (رولز) صاحب نظرية التفريق هذه، هو نفسه لم يفرق بين النظرية السياسية والنظرية الأخلاقية وذلك في كتابه الأول الموسوم (نظرية العدل) ولم يعمد إلى مسألة التفريق هذه إلا بعد أن وجهت إلى نظريته في العدل اعتراضات شتى، لذا وجد في هذا المسلك مخرجاً مناسباً لدفع هذه الاعتراضات، جاعلا متعلق السياسة هو العدل ومتعلق

---

24 جون رولز، العدالة كإنصاف، إعادة صياغة، ترجمة د. حيدر حاج إسماعيل، المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت سنة 2009م.

25 المصدر نفسه، ص114.

الأخلاق هو الخير. وعلى هذا يكون (جون رولز) قد تصنع هذا التفريق دفاعا عن نظريته، والدليل على هذا التصنع انه رتب العدل فوق الخير وهذا لا يصح مطلقا، إذ يقول الدكتور طه عبد الرحمن في هذا الخصوص ان «العدل هو نفسه خير ولان ما انطوى في مبادئه ومقتضياته من قيم المساواة والحرية والاحترام والتسامح والاعتدال والتعاون وهي الأخرى خيرات»[26].

كما يؤكد الأستاذ طه عبد الرحمن إن المفكر (جون رولز) قد اضطر في نهاية المطاف إلى التسليم بوجود نظرية أخلاقية جوهرية يستند إليها مفهوم الخير.

أما إذا قال قائل أن المقصود بالعدل عند جون رولز هو العدل ألتوزيعي المتعلق بتقسيم موارد محدودة بالسوية، وليس العدالة بمعنى الاستقامة في السلوك، قلنا بان هذا التوزيع بموجب المسلمة التي انطلقنا منها وهي القول إن (كل فعل إنساني لابد أن يكون بصبغة أخلاقية) يجوز أن يعد فعلا أخلاقيا. بعد بيان جذور وأسس نظرية العولمة في الفكر الغربي والأمريكي خصوصا ونحن نحاول بيان موقفنا بوصفنا عرباً من العولمة وذلك في محاولة الحفاظ على تراثنا وهويتنا وخصوصيتنا الحضارية، في ظل هذا التيار العولمي وذلك من خلال طرح السؤال الاتي: كيف نحافظ على قيمنا الأخلاقية في ظل هيمنة العولمة؟

هل بالامكان توظيف تراثنا الديني والقيمي في التعامل مع ظاهرة العولمة، إذا أمكننا توظيف موروثنا الثقافي والحضاري في التعامل مع العولمة، فهل ثمة إمكانية لان ننجح في الوصول إلى وضع أو حالة حضارية معينة تجعلنا نعيش في عالم اليوم ونحافظ في الوقت نفس على قيمنا وعقائدنا؟

---

26 المصدر نفسه، ص114.

إننا أبناء حضارة يقتضي الالتزام بها والمحافظة عليها والمحافظة على قدر من الخصوصية لكل امة من الأمم ومن اجل التمكن من المحافظة على الخصوصية الثقافية والحضارية والقيمة الأخلاقية لكل شعب من شعوب العالم، ومن هذه الشعوب والأمم الشعب الإسلامي، يقتضي المحافظة على «اقتصاد قوي لشعوبنا وحرية الاعتقاد التي تقتضي حرية اتخاذ القرار، وهذا الأخير تدعمه المقدرة الاقتصادية... تلك المقدرة التي يؤثر عليها سلبا الانصياع لقيم الغرب والاندماج في آليات اقتصاديات السوق بالشكل الذي يخطط له دعاة العولمة»[27].

وهذا لا يعني إننا ندعو إلى الانكفاء على الذات أو نرفض التواصل مع المستجدات الحضارية المعاصرة، لأننا نؤمن بان الانغلاق لن يحل المشكلة، إن المطلوب هو توظيف ما لدينا من قدرات ثقافية وقيم أخلاقية نبيلة في حث الذات على الإنتاج والإبداع، وهذا العمل في رأي الدكتور آمان هو مطابق لأوامر الشريعة الإسلامية التي تدعو إلى الإبداع والإنتاج من اجل «إعمار الكون باعتباره هدفا من أهداف المعرفة الإنسانية ودورا من الأدوار التي أرادت الشريعة للإنسان المسلم تأديتها في هذا الوجود»[28].

إن في تصورنا إذا ما استجابت الشعوب الإسلامية لمهيمنات العولمة، كما يزينها الغرب وأمريكا سيولد السلبيات الاتي:

1 - إن اخطر هذه السلبيات علينا بوصفنا شعوباً إسلامية هو انتشار بعض القيم والعادات الأخلاقية والسلوكية التي تتعارض من حيث الجوهر والمظهر مع ديننا وعقيدتنا، وانتشار هذه الأمور الغريبة على مجتمعنا وقيمنا الأصيلة، من شانه أن يعمل على إفساد المجتمع وتحطيم قيمه النبيلة إذا خسر اعز وأغلى ما لديه.

---

27 آمان عبد المؤمن، العولمة/محاولة الفرض على العالم العربي الإسلامي، دراسات فلسفية، العدد الثاني سنة 2002م، ص58.

28 آمان عبد المؤمن، إشكالية المعرفة، طنطا، دار الثقافة، سنة 1999م، ص7.

2 - هناك خطر التأثير السلبي على اقتصاديات شعوبنا الإسلامية مما يؤدي إلى التأثير السلبي على قرارات قادة المسلمين السياسية وبالتالي على بناء مجتمعاتنا وتماسكها.

3 - الدعوة إلى الديمقراطية، لكن ما هي الديمقراطية التي تدعو إليها العولمة؟ إنها الديمقراطية على النمط الأمريكي التي تقوم على سيطرة أصحاب رؤوس الأموال على مقدرات العالم والاحتكام إلى مصالح الشركات المتعددة الجنسيات والكارتلات الاقتصادية العالمية. ثم أية حرية تلك التي تفرزها العولمة وهي ترفض في نظامها العالمي الجديد اختيارات الشعوب والدول رغم ادعائها في الوقت نفسه حرصها على الحريات الفردية.

4 - ادعاء الولايات المتحدة الأمريكية احترام حقوق الإنسان، وكما هو معلوم لدى شعوب العالم، إن الولايات المتحدة قد طردت من اللجنة الدولية لحقوق الإنسان التابعة للأمم المتحدة، نستطيع أن نفهم مدى التداعي والانهيار الذي يحيط الفهم العولمي الأمريكي لحقوق الإنسان، وأية حقوق للإنسان تلك التي تجيز تقتيل الشعوب ومحاصرتها وتجويعها وحرمانها من ابسط متطلبات الإنسانية.

5 - إن من المخاطر السلبية الذي تمثلها العولمة بالنسبة للعالم الإسلامي هو إنها تؤسس لإنشاء علاقات اقتصادية بين دول إسلامية والكيان الصهيوني تحت تسميات متعددة مثل الشرق أوسطية ودول حوض البحر المتوسط، هذه التسميات التي بدأت تطفو على السطح ألان لتداولها على نطاق واسع تمهد لإقامة مشاريع اقتصادية بين المسلمين والكيان الصهيوني من خلال إعطاء الحرية لراس المال الإسرائيلي للتنقل في البلدان الإسلامية ولإقامة مشاريع استثمارية فيها. فضلا عن جعل دول إسلامية معينة كأسواق لتصريف البضاعة الإسرائيلية من جهة، وتحقيق التطبيع بين الدول الإسلامية والكيان الصهيوني كخطوة لاحقة من جهة أخرى.

6 - قد يصبح التراث الإسلامي مجرد (فولكلور) لا معنى أساسي له مع استفحال العولمة. وهو أمر ليس بغريب إذ يتأكد لنا يوم بعد آخر إن مصدر العولمة هو الصهيونية وان هذه الأخيرة تعمل بشتى الوسائل للقضاء على الإسلام، وعلى هذا المستوى بالذات تختلف علاقة العولمة عن علاقتها بالأمم الأخرى، وهذه الملاحظة تؤدي في الحقيقة إلى القول بأن العولمة هي كذلك فقط (عولمة) من حيث نتائجها المعلنة، أما من ناحية مصدرها ونتائجها الحقيقية فهي تخص فئة معينة مبعثرة في العالم. إن عولمة اليوم تديرها الصهيونية بامتلاكها لوسائل الهيمنة وهي أساسا المال والتكنولوجيا، وان هذه الحركة التي بدأت بالمطالبة بالوطن والأرض تريد ألان جاهدة إقصاء من تراهم منافسيها على الأرض والوطن وهم المسلمون أصحاب الحق الشرعي[29].

إن هدفنا من هذه الدراسة ليس الترويج لرفض العولمة وكذلك ليس التأكيد على سلبياتها، إنما هدفنا هو التنبيه على ما يمكن أن يصيبنا كذوات مفردة وكمجتمعات من جراء اللهث وراء الدخول إلى ساحة العولمة، أو من جراء الانخداع بالشعارات التي يرفعها دعاة هذا النظام العالمي الجديد، إذ يتستر الليبراليون وراء العولمة من اجل نشر فكرهم وثقافتهم وبالتالي تحقيق أهدافهم البعيدة والتي يعد أخرها احتواء العالم تحت مظلة واحدة هي مظلة الرأسمالية الليبرالية.

إذن هدفنا من هذه الدراسة هو الكشف عن السبيل والطرق التي يتخذها الآخر الأقوى والمتقدم من اجل فرض كلمته على الجميع. لقد أصبح من الواضح إن الولايات المتحدة الأمريكية لن تترك سبيلا أو طريقا يساعدها على التغلغل داخل بنية الأمم والشعوب إلا استغلته في نشر نظريتها الجديدة (العولمة). لذلك نعتبر الكشف عن الأخر في تصورنا هو محاولة تحصين الذات من خلال نشر حالة الوعي الشامل لدى الشعب

---

29 للاستزادة ينظر، د.مجدي يوسف، الندوة الفكرية حول العولمة، طرابلس، ليبيا، منشورات دار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان.

الإسلامي وذلك بالتركيز على أهمية الهوية الثقافية والشخصية الحضارية للأمة. إذ إن على المسلمين مواجهة أبعاد العولمة بكل جوانبها السياسية، الاقتصادية، الثقافية، والاجتماعية. وهذا أمر يتطلب «تظافر الجهود ومحاولة تحقيق التضامن بين الدول الإسلامية والابتعاد قدر الامكان عن مثيرات الصراع فيما بينها، لان وجود المسلمين أصبح في ظل اطروحات العولمة على المحك، وأصبح الخطر محدقا بهويتنا الثقافية وثوابتنا الأخلاقية والحضارية ومنطلقاتنا التاريخية»[30].

إذن لابد أن نصل إلى نوع من التقارب في علاقاتنا من اجل التغلب على حالة التمزق والتشتت والفرقة، ويجب أن يتحقق ذلك على الصعيد الفكري والسياسي معا، من اجل الوصول في النهاية إلى صياغة اطر حديثة وملائمة لتحديات العولمة، تتم من خلال تحصين ذواتنا الثقافية والأخلاقية والحضارية ضد إمكانيات التذويب في إطار بوتقة العولمة والوصول إلى نظرة موحدة هدفها الاستجابة إلى منطق العصر والاستجابة لتحديات العولمة في أبعادها ومظاهرها المختلفة.

نتائج وتوصيات:

1 - ضرورة المحافظة على جوهر هويتنا، لاسيما وإننا مستهدفون من قبل الغرب والصهيونية. وان المحافظة على الهوية تكون في إيجاد نوع من التوازن والمعادلة بين التشبث بماهيتنا الحضارية ومسايرة العصر، إذ يجب أن نساهم في المسيرة الحضارية الإنسانية بكفاءة ودون عنصرية، أي أن نرى العالم الجديد بأعيننا الأصيلة وان نتعامل معه من خلال ذاتنا التي ينبغي أن تكون في هذا الفعل ورد الفعل خلاقة وناجحة من خلال الدفاع بكل ما نملك عن هويتنا وقيمنا الأخلاقية وذاتنا المستقلة الحرة وان نحترم من يحترم إنسانيتنا وحضارتنا.

30 ألحديثي، د. سعد خميس، العولمة بين منطلقاتها التاريخية وإبعادها المستقبلية، دراسات فلسفيه، العدد الثاني، سنة 2002م، ص52.

2 - إنشاء نظام تربوي موحد يقدم مناهج موحدة ويرسم آليات مشتركة للمسيرة التربوية بين كافة الدول الإسلامية، وبأخذ بنظر الاعتبار القفزات الهائلة التي حدثت خلال السنوات الأخيرة في مناهج التربية ووسائل التعليم. وتوظيف أحدث المبتكرات العلمية من اجل النهوض في المشروع التربوي الإسلامي حتى يكون من أهم روافد المجتمع الإسلامي بالكفاءات العلمية المتخصصة في مختلف مجالات الحياة.

3 - إن التسلط السياسي في عالم اليوم، ونبذ الأخلاق، أي إطلاق الزمام للسياسة. ولا سبيل إلى دفع هذا التسلط إلا بتحصيل اليقين بان النظرية السياسية مهما كانت متعلقاتها: سلطة أو مصلحة أو عدلاً أو حقاً، لا يمكن أن تستقل عن نظرية الخير، لان متعلقها لا بد أن يكتسب قيمة خاصة، وهذه القيمة الخاصة ينبغي أن تكون خيراً بل ينبغي أن يكون للخير والقيم الأخلاقية حضور ومشاركة ضرورية في أية نظرية سياسية عقلانية.

4 - من خلال ما تقدم يتضح لنا ضرورة تأسيس العقل على الإيمان من اجل التخلص من التسيب العقلي وعدم إطلاق العنان للعقل، ولا سبيل إلى دفع هذا التسيب إلا بشيء يتقدم على العقل، ولا يتقدم عليه إلا الإيمان، بدليل إن الأخذ بالعقل نفسه يحتاج إلى الإيمان به. إن الإيمان في مجال العقل كالأيمان في مجال الدين فكلاهما لا غنى له عن العقل المجرد، ومتى استند العقل إلى الأيمان وجد فيه هاديا يهديه إلى طريق القيم التي لا يتبدل فيه العقل ولا يتخبط.

الفلسفة أفقاً للسلام

علاء الموصّلي*

تمهيد

السَلام أو السِلم على مستوى العلاقات بين الشعوب تعني حُسن النوايا أولاً ثم الإحترام المُتبادل وتليها المُعاهدات والبروتوكولات المكملة وتتبعها تعاون مُشترك بشتى المجالات، أما على المستوى الشخصي فالأمر يتعدى ذلك، فالسلام الداخلي للإنسان في غاية الأهمية لبِناء مُجتمع سليم ولا يأتي السلام وينمو جُزافاً بل هنالك مُقدمات وتفاصيل وأرضية وتجارب تروّض الإنسان على أن يتخذ السلام طريقاً للحياة وبذلك يجني ثمارها ويكون مُحباً لها وساعياً لتطبيقها أينما حَلَّ، ومِن هنا يبدأ مشوارنا في البحث عن السلام، فلا يخفى على كل ذي فطنة دور المعرفة في صَقلِ نوايانا بوصفنا بشراً وترويض أفكارنا على أمور وقضايا لا يمكن التوصل إليها إلّا عن طريق المعرفة، والمعرفة فرعٌ أساس من فروع الفلسفة التي تعني "حُب الحِكمة" أو "طَلب المعرفة"، وعملياً الفلسفة تعني بالمقام الأول (السؤال) فالإنسان كائن مُتسائل، على الدوام، والسؤال من حيث المبدأ ربما يكون بسيطاً وبدائياً أو عفوياً وعرضياً أحياناً، ولكن الجواب ليس بالأمر السهل في أغلب الأحيان، وهو يتوقف على نوعية السؤال ومدى عُمقه وقوّتهِ، وتزداد صعوبة الجواب في الحقول المعرفية العُليا التي تحتاج إلى تأمل عميق وطويل وربما إلى أكثر من ذلك، كأن يحتاج إلى

(*) باحث في مجال الابستمولوجيا، العراق.

تجربة علمية عملية للتأكد من مدى صلاحية الجواب المنتظر تقديمها قبالة السؤال المطروح، ولذلك تلعب الفلسفة كمنظومة فكرية عُليا وكأداة أساسية لرفد المعارف دوّراً مهماً للغاية وبذلك وصف البعض الفلسفة بأنهُا "التفكير في التفكير"، فالسؤال الذي بدأ مع الوعي البدائي للبشرية لازال يحتل المقام الأول في سُلّم المعارف الإنسانية، ولن تجد إنساناً واعياً ومُدركاً لما حوله لا يسئل، ولكن بدرجات متفاوتة كلٌ حسب وعيهِ ومداركهِ ومُتطلبات حياتهِ، ولا ننسى أن (السؤال) -إن صح التعبير- كائن حيّ لأنه بالمقام الأول من أفعال وإصدارات كائنٍ حيّ بالفعل وهو الإنسان، وثانياً (السؤال) نفسه مُتغيّر الأحوال حيث يكبر ويرتقي ويكتمل مع التقدم والنُضج المعرفي لدى الإنسان، واليوم وبعد الألاف من السنين على بدء (السؤال) كمفتاح للمعارف الإنسانية نقف على مُفترق طرق !، ونقول هل كفَّ الإنسان عن السؤال؟ وهل توصل إلى مرحلة من الكمال المعرفي بحيث ما عاد لزاماً عليه أن يسأل؟ والجواب - على ما أعتقد - كلا !، فكما أسلفنا فإن السؤال عنصر أصيل ومتجذر في الكائن الحيّ الواعي والمُدرك، لذا لا يمكن أن نوقف أو نمنع الإنسان من السؤال مادام حياً واعياً مُدركاً لما حوله.

إذن ما الذي حدث؟ حتى وصلنا إلى ما نحن عليه اليوم من تراجع في كمّ ونوع السؤال!، ولماذا أصبحنا في أسفل قائمة أقراننا من البشر الذين بنوا أمجادهم ونشروا علومهم واستفادوا منها خير فائدة بفضل (السؤال) الدائم والمتواصل واللامتناهي؟!.

أعتقد أن التصدي بالإجابة لهكذا مسألة يحتاج إلى شيء من التحليل الدقيق والتقصّي العميق لمعرفة العلّة وتشخيص الحالة ومن ثم المحاولة في طرح الجواب والحلّ المناسبين.

فلهذا الغرض كتبت هذهِ الصفحات القليلة التالية وكلي أملٌ في أن أقدم جزءاً يسيراً من الجواب طامعاً ومُتمنياً أن أستطيع وضع شيء من الحلّ، عسى أن ننفض غبار الماضي عن منظومة معارفنا التي شاخت

وصدئِت لكثرة التكرار والاجترار والتقليد، وعسى أن نُعيد المجد للسؤال وننتشلهُ من رُقادهِ الطويل.

المَعرِفة

المعرفة وليدة السؤال التي أشرنا إليها في مقدمة بحثنا، ولا معارف من غير أسئلة، ونقصد هنا بالسؤال (كل ما يقع عليه إدارك الإنسان الواعي من خلال عدة أدوات أبرزها الحسّ البديهي والتأمل والتجربة) فالمعرفة بصفة عامة مرتبطة بالبديهة والبحث سعياً لاكتشاف المجهول.

والمعرفة أعمّ من العِلم بحيث لا يمكن أن نوصف عِلماً ما خارج دائرة المعرفة لأن جميع العلوم تقع ضمن نِطاق المعرفة، فمن هنا يتبين لنا أن مفهوم المعرفة ليس مُرادفاً لمفهوم العِلم كما يتوهم البعض ويخطأ في الدمج بينهما، فالمعرفة أشمّل من العِلم أيّ عِلم وأكثر إمتداداً وأرحب أفقاً، لذا المعرفة تتضمن كمنظومة عُليا وأسبق معارف علمية وأخرى غير علمية.

وللمعرفة مراحل ثلاث نذكرها:

1 - المعرفة الحسّية.

2 - المعرفة التأملية.

3 - المعرفة العملية أو التجريبية.

نبدأ بتعريف المرحلة الأولى وهي المعرفة الحسّية.

1 - **المعرفة الحسّية**: وهي ما ترتبط بالحواس البشرية المعروفة وتكون بصيغة ملاحظات تصوّرية مُجردة وبسيطة دون التعمّق في مُعطياتها وتحليل نتائجها والربط بينها وبين أحداث مُحققة أخرى، بل يتّم الإكتفاء بالظواهر المحسوسة أو الشُبه المحسوسة كأن نقول (الشمس مُشرقة) دون الخوض في علّة شروقها وأسباب أفولها ومعاودة تكرار العملية كل يوم.

2 - **المعرفة التأملية**: وهذه المرحلة من المعرفة تمتاز بالعُمق لإنها

تعتمد على ما تم إكتسابه عن طريق الحواس أيّ من خلال المرحلة الأولى من مراحل المعرفة مُضافاً إليها خاصية التحقق بحيث تكون مدعاة ومادة جديرة للتأمل، وهذه المرحلة تسمى أيضاً بالمعرفة الفلسفية، ولها ميزات كثيرة ودوّر مُهم للغاية في رفد المعارف لإنها تُعتبر حلقة وصل بين المرحلتين الأولى والثالثة، فبالمرحلة الأولى أستطعنا إلتقاط إشارات أولية وكوّنا الخامة الأساسية التي تعمل من خلالها المرحلة الثانية، والأهم من ذلك أننا ومن خلالهما - الأولى والثانية - مهّدنا الطريق للمرحلة الأخيرة من المعرفة، ومن ميزات هذه المرحلة - الثانية - أنها تكون حافلة بولادة أسئلة فرعية مُتشعبة من المسألة الأصلية وبذا نكون أزاء تفاعل وهيجان فكري كبير ومن رحِم ذلك يتوّلد الإبداع الذهني والسؤال الذي لا يحتاج أن يمّر من خلال المرحلة الأولى، والحَقّ نقول أن هذه المرحلة كانت مِعطاء بشكل كبير جداً، وساحة ومساحة حُرة سادت لعصور من الزمن وما زالت تعمل وتقدم، وستبقى كذلك مازال هنالك وعيٌ وإدراك يُنتجان (السؤال) ويطلبان الإجابات.

3 - **المعرفة العملية أو التجريبية**: هذهِ المرحلة تأتي مكملة لما تم إستنتاجهُ وإنتاجه في المرحلتين السابقتين، ويمكننا القول بأنها إمتداد حتمي لما سبقتها وتعتبر مهمة جداً لإنها الكفيلة بتوليد الإجابة الحقّة والمُطمّئنة إلى حدٍ بعيد، وبقولها تُختم المسألة المطروحة على طاولة البحث لإن قولها بمثابة إعلان أعلى درجات الصحة والتحقق والطمأنينة، وهنا نفصّل بعض الشيء لنضع القارئ الكريم بالصورة لكي يكون على إطلاع بكيفية وآلية عمل هذه المرحلة، لإننا سبق أن قلنا بأن المرحلة الأولى تعمل بالحسّ المباشر، والمرحلة الثانية تعمل بالتأمل العميق، لذا وجَبَ أن نُبيّن آلية وطريقة عمل هذهِ المرحلة، نقول: بأن هذه اِلمرحلة تعتمد بالأساس على الحواسّ ولكنها تمتاز على المرحلة الحسّية الأولى بأدوات مساعدة نُسميها بـ (الحسّ اللامباشر) وكمثال لتقريب الصورة نقول: بأننا وبالحسّ الأولي أستطعنا أن نقول بأن الأرض غير ساكنة وذلك لأننا لاحظنا وبالحسّ المباشر تغيّر مواقع النجوم والكواكب ومرور الزمن وتعاقب الليل

والنهار وتحوّل الفصول وما إلى ذلك من شواهد مباشرة، فبذلك ولّدنا السؤال الثاني ومهّدنا الطريق للمرحلة الثانية وأصبحنا نتأمل الآليات والكيفيات والمُسببات فأستطعنا الإجابة ووضعنا التفسير لما يحدث وبذلك قطعنا شوطاً مُهماً في تلك المسألة، ولكننا ما زلنا في شكّ مِمَا توصلنا إليه ونسعى للمزيد من المعرفة حول النتائج، وهكذا أتت المرحلة الثالثة - مُتأخرة - بحيث أصبح بالإمكان أن نذهب ونكتشف الأمر بأنفسنا من خلال أدواتنا المساعدة والمرتبطة بحواسنا مباشرة والتي أسميناها بـ (الحسّ اللامباشر) أيّ أننا أستعملنا المنظار الفلكي ومن بعدهِ الأقمار الصناعية وما تحملها من أدوات إستشعار وإستطلاع وأجهزة تصوير وقياس مُختلفة تستطيع نقل الحدث إلى حواسنا المباشرة والقاصرة.

لذا نقول بأن الحسّ المباشر بالمرحلة الأولى كانت قاصرة ومحدودة ومقتصرة على زمان ومكان وظواهر معيّنة، وأما الحسّ اللامباشر فهي أوسع أفقاً وأكبر مجالاً وتذهب إلى حيث لا تستطيع الأولى.

وبقي أن نقول على هامش هذه المرحلة - الأخيرة - بأنه وبالرغم من الموثوقية والدقة التي تمتاز بها هذه المرحلة إلّا إنها تبقى تُعاني من شوائب وإخفاقات بنسب ضئيلة، وهذا لا يعني في المسألة التجريبية فشلاً أبداً بل تُعتبر نجاحاً كبيراً وتمهيداً مُباشراً لتجارب ونجاحات مُتتالية وبذلك تستمر عجلة المعرفة.

الخُلاصة:

نخلُص مما سبق وبشكل مُقتضب، إلى أن المعرفة وأدواتها وما ينتج عنها ضرورية للغاية في رفد المنظومة الإنسانية بالعُلوم وتطبيقاتها حيثُ لا يمكن أن يرتقي الإنسان إلى مرحلة الإنسانية الحقّة إلا من خلال المعرفة، ونستطيع القول بأن الإنسان الساعي نحو المعرفة السليمة إنسان مُتزن في فكرهِ ومُسالم في تصرفاته لإن "المعرفة قوة" كما عبّر بذلك قائد الثورة العلمية التجريبية فرانسيس بيكون.

نظرية المعرفة

نظراً لما للمعرفة من أهمية بالغة في حياة الإنسان فقد أهتم المفكرون القدماء بها أشدّ إهتمام وصاغوا بإسمها نظرية أسموها بـ (نظرية المعرفة- Epistemology) وجعلوها فرعاً أساساً من فروع الفلسفة- كما أشرنا سابقاً - فأصبحت النظرية تهتم بطبيعة المعرفة ومجالاتها مُحاولةً الإجابة على الأسئلة الاتية، ما هي المعرفة؟ كيف يمكن إمتلاك المعرفة؟ وما هو مدى المعرفة بموضوع ما؟ مركزة البحث والنقاش في هذا المجال على تحليل طبيعة المعرفة ومدى إرتباطها بمفاهيم الحقيقة والإيمان وما إلى ذلك، والقضايا التي أهتمت النظرية بها سبق وأن ذكرناها وأهمها المراحل الثلاثة للمعرفة بالإضافة إلى قضايا الأخلاق والقيّم المتفق عليها، كما أهتمت بقضايا الإستبطان أي المعرفة والملاحظة الذاتية للأفكار والأحاسيس مثل الجوع والألم.

المعرفة وأثرها في حياة الإنسان

إنّ ما يُميّز الإنسان عن الحيوان هو حجم الدِماغ وتركيبهُ كما يفسّر ذلك الفيزيولوجيون بحيث إنهُ - أيّ الدماغ البشري - قادر على إنتاج المعرفة وتطويرها أكثر في أقرانهِ من الحيوانات، لذا تُعتبر المعرفة ميزة أساسية بين الحيوان والإنسان، ولكن هذا لا يعني حصر المعرفة بالإنسان فقط بل أن بعض الحيوانات القريبة مِنا بيولوجياً كقردة الشمبانزي وفصائل أخرى من الرئيسيات تمتلك المعرفة البدائية أو البديهية كالتي تمَّ ذكرها في المرحلة الأولى من مراحل المعرفة إلا أنها لا تستطيع تجاوز تلك المرحلة، وهذهِ المَلكَة المعرفية البدائية ربما تكون موجودة لدى بعض فصائل الثديات الأخرى وحتى بعض الطيور ولكن بنسب مُتفاوتة، المُهم هنا مانحن بصددهِ وهي المعرفة الإنسانية فهذهِ الأخيرة جعلت مِنا كياناً مُتميزاً عن بقية أقراننا منذ مئات الألاف من السنين وبفضلها أستطعنا مُغادرة المُجتمع الحيواني وبنينا حضارة إنسانية مُتميزة لا مثيل لها، واليوم وبعد كُل تلك المراحل والأزمنة التي شيّدت المعرفة الإنسانية نقف على

مُفترق طرق مرة أخرى كما سبق أن وقفنا مثلها عندما قررنا الإنفصال عن مُجتمع أقراننا من الحيوانات، ولكن وقفتنا اليوم لا تشبهُ تِلك بالطِبق بل تتعدّاها وتُشكل خطراً كبيراً على ما كسبناه بشقّ الأنفس على مرّ العصور، وتكمن مُشكلة البشرية اليوم بظاهرة ليست بالغريبة عليها ولكنها أستفحلت ووصلت إلى طُرقٍ مسدودة مُهددة الإنسان وحضارتهُ وكل ما بناهُ من أسس معرفية وتطبيقية بالإنهيار!، إنّ مسألة الخير والشر من أقدم المسائل التي أرّقت البشرية وجعلتها في حيرة من أمرها حيث دفعت المنظومة الفكرية البشرية إلى خلق إفتراضات وعلوم مُزيّفة وقصص وأساطير أبطالها من نسج خيال الإنسان الحائر والقلق، فالخير صِفة ومَلكَة إنسانية أساسية لا لشيء سِوى المحافظة على البقاء وكبح جماح نقيضها، واليوم يستفحل الشر مُهدداً السِلم الإنساني والسلام العالمي، ولكن هذه المرة ليس بدافع الجهل وحدهُ بل بمساندة المعرفة لها!!، فالمعرفة التي أشدنا بدورها الرائد في بناء ذواتنا وحضارتنا أصبحت اليوم جُزءاً من المُشكلة بدوافع الشرّ الكامنة في النفس البشرية حيث أستطاعت الأخيرة قلب الموازين والأُسس رأساً على عقب وسخّرت المعرفة من خلال بعض تطبيقاتها لأغراضها الشريرة لتنال منا، فما الحروب الطاحنة بين البشرية على مرّ الأزمنة إلّا دليلاً واضحاً على خسارة المنظومة المعرفية في تهذيب وترويض الذات البشرية وترقيتها إلى مرحلة الإنسانية، واليوم وبعد الألاف من السنين التي كانت المعرفة تعمل جاهدة لتهدئة الذات البشرية وتهذيبها والأخذ بيدها نحو شاطئ السِلم الداخلي والسلام العالمي أمسّت عاجزة عن مواصلة مشوارها الطويل والشاق !، إذن ما الحل هل نحن ازاء حقيقة مفادها أن الذات البشرية ذات الخلفية الحيوانية الضارية لا يمكن ترويضها؟ وأن كل ما أنتجتهُ المنظومة المعرفية ذهب أدراج الريح؟ أمّ أن المعرفة نفسها تحمل نقيضها بداخلها؟ أمّ أن المعرفة الحقّة بريئة من ذلك كلهِ وإن ما نراه اليوم ليست بالمعرفة الحقيقية؟ وأخيراً ربما تكمن المشكلة في تطبيقات المعرفة ونتاجاتها الكثيرة!.

وقد سبق أنّ قلنا بأن المعرفة فرع أساس من الفلسفة والتي تعني حُب الحِكمة، إذن لا يمكننا إتهام منظومة المعرفة بالشّر!، لأنهُ مُناقض لمبدأ الحِكمة، فلا يُمكن الجمع بين الحِكمة والشّر!، حسناً أين تكمن المشكلة إذن؟ أعتقد أن المعرفة كمصطلح عام تكتنف في طياتها تطبيقات كثيرة بحيث لا يمكننا إطلاق التُهم تحت عنوانها العريض والشامل جُزافاً، وسبق أن أشرنا بأن المعرفة أعمّ من العِلم ومرجع العُلوم مُجتمعة هي المعرفة، فمن هنا يتبيّن لنا خللٌ فرعي في المعرفة، إذّ إن العلوم بأصنافها وتفرعاتها نَمت وتعاظمت على يدّ البشرية فبدأً من العصر الحجري الذي برع البشر في صياغة الحجارة الصمّاء وجعلت منها أدوات بدائية لتلبية حاجته الأولية في الصيد والطعام والدفاع عن النفس ومروراً بالأزمنة اللاحقة حيث تعاظمت تلك الفنون والحِرف وحسب مبدأ الحاجة وصولاً إلى الثورة الصناعية العظيمة التي أجتاحت بلدان أوربا الغربية ومنها انتشرت إلى أصقاع الأرض الآهلة بالسُكّان، فتمكّنت العُلوم التطبيقية من إحراز نجاحات مُتتالية كبيرة وعظيمة في شتى مجالات الحياة الإنسانية حيثُ بدأت الثورة العلمية بنفوذها ونتاجاتها بالسيطرة على مرافق حيوية من مجتمعنا الإنساني وتفوّقت في ذلك وألهمت البشرية بأنها قوة لا تُقهر، فتّم فكّ لغز المادة والتعرّف على الذرة وما دونها وصياغة النظريات الفيزيائية وتجريبها على أرض الواقع بحيث مكّنت الإنسان المعاصر من إحتلال مركزهِ الأول على الأرض ومدّتهُ بقوة لا تُقهر حتى أوصلتهُ إلى أوّج أزدهارهِ العلمي دون وعي وإدراك لما قدمهُ من قوة جبارة يمكن من خلالها نسف ما تم بناوءه على مرّ قرون طويلة، فالإنسان ذلك الكائن الخطير ذو النزعة الشريرة التي ما فتئت تريد العودة إلى ماضيها الحيواني المفترس لأقرانها والطامع في السيطرة عليها أصبحت بفضل العلم تمتلك أسلحة فتّاكة بحيث يمكنها بضغطة زرّ واحدة قلب الموازين وهدم الحضارات وقتل الملايين من أقرانهِ !، ولم يكتفِ بتخيّل ذلك بل لسوء حظ البشرية ساعدت الظروف في مدة معينة من الزمن التي كانت تلك العُلوم وتطبيقاتها في أوجّ عظمتها حيث أشتعلت الحرب العالمية الثانية مما أتاحت أفضل

فرصة مُمكنة لتجربة قوة العِلم على يدّ حفنة مِن قِوى الشرّ العالمية مُتمثلة آنذاك بالولايات المتحدة الأمريكية ضد خصمها الإمبراطورية اليابانية وذلك على أعقاب الحرب العالمية الثانية حيث ألقيت القنبلة النووية على مدينتي هيروشيما وناجازاكي اليابانيتين - من طرف الولايات المتحدة الأمريكية - مما أودى بحياة الألاف من الأبرياء وكان ذلك في عام 1945، حيث تم إنتاج هذا السلاح الفتّاك في مؤسسة علمية بحتة وطبقاً لنظرية ذرية علمية صرفة! وكان العالم الفيزيائي الأمريكي روبرت أوبنهايمر المدير المباشر لما سُمي بمشروع منهاتن لصنع القنبلة النووية.

واليوم وبعد مرور أكثر من ستة عقود على تلك الجريمة الشنعاء والوصمة الرعناء على جِباه من سوّلت لهم أنفسهم الشريرة إقتراف تلك الجريمة ضد الإنسانية، نقف اليوم مرة أخرى على أعتاب مُقدمات ومؤهلات لإندلاع حربٍ مُشابه بأساليب ورؤى جديدة رُبما تزيد في خطورتها عن تِلك التي سبقتها !، فالإنسان الذي سخّر العِلم التجريبي وتطبيقاته في النيّل من أقرانهِ يُجدد الكرّة اليوم بالعزف على وَتَرٍ جديد من أوتار المعرفة إلا وهي الوتيرة الفكرية ومنظومتها وما تنتج عنها من مسائل وقضايا خطيرة تهدد السلام والأمن العالمي !، في بلداننا العربية الإسلامية تزدهر المنظومة الفكرية المُنغلقة والشمولية مُتمثلة بـ (الدِّين) الذي يُعتبر من أقدم المعارف البشرية على الإطلاق حيثُ أزدهرت تلك الأفكار في زمن الطفولة البشرية بدافع رئيسي من (السؤال) المُمتزج بالحيرة والخوف والقلق على المصير، فالدِّين الذي تصدى لمهمة الإجابة على الأسئلة المُتزايدة للإنسان التي أمست جُزءاً لا يتجزأ من مسيرة الإنسان بحيث تغلغلت في أعماقه وتمكنت من التربّع على عرش فكرهِ مُتحكمةً بمصيره ، وهكذا تم توارث تلك الأفكار المُعلبة وغير القابلة للتفكيك والتمحيص من جيل لآخر حتى يومنا الحاضر، وبالرغم من العمل الشاقّ لبعض العاملين في مجال تطوير المعرفة البشرية وفي مقدمتهم الفلاسفة كأشخاص مؤهلين في مراقبة سيّر المعرفة وتطبيقاتها وتصحيح مسارها من حين لآخر، لم يستطيع هؤلاء نزع الدِّين من العقل البشري، فقبل أكثر من أربعة وعشرين قرناً عمل ثُلة

من عباقرة الفكر وروّاد المعرفة على تصحيح مسار المعرفة الإنسانية وتخليصها من الشوائب والعوالق القديمة التي ترسّبت بالوراثة في النفس الإنسانية، حيث إنتبهوا لتلك النقطة الحساسة للغاية وشخصوا العلّة ووقدموا جانباً من الحلول المُيّسرة إلا أنهم لم يستطيعوا إستئصالها والقضاء عليها بالرغم من وجود إجابات أفضل وأوضح مما تقدمهُ تلك المنظومة الفكرية القديمة والمبنية أصلاً على الجهل المُدّقع !، فسقراط الذي تجرّع كأس السُم مُفضلاً الموت على الحياة مع المُنغلقين فكرياً والذين أتهموهُ بالإلحاد بآلهتهم التي لا تُغني ولا تُسمن من جوع، وصولاً إلى أفلاطون الذي لم يجرؤ بالإفصاح عما كان يدور بخُلدهِ خشية منه أن يلقى مصير أستاذهِ سقراط، فأنتهج الأخير نهجاً جديداً في التصدّي لتلك الأفكار الصدئِة وبالرغم من عدم نجاحه إلّا أنه ترك بصمتهُ في زمانه مُتحدياً المخاطر الجمّة، فألتجأ أفلاطون إلى الكتابة لتخليد أفكارهِ النيّرة وأهم ما قدمهُ كان جُمهوريتهُ المُستوحاة من حواراتهِ مع أستاذهِ سُقراط، حيث قسّم المُجتمع ونظّم الحُكم وأهم ما نُلاحظهُ في جُمهوريتهِ هي الحكومة ونوعها وشكلها حيث أصّر بأن يكون الحُكم للفلاسفة فهم الوحيدون القادرون لإدارتها، ثم توالت الإصلاحات الفكرية على يدّ الفلاسفة بإجتهادات رائعة حتى أنتهى المطاف بهم في حقبة جديدة من الموجة الدينية المُتجددة المُتمثلة بالمسيحية حيث تم إقصاء الفلاسفة ومحاربتهم وقتلهم وحرق مؤلفاتهم، وأستغرقت تلك الموجة ردحاً من الزمن وأدخل الفكر الإنساني في غياهب الظلمات مُمَهدة للعصور المُظلمة فيما بعد في أوربا، وفي خضِم تلك المعارك الضارية لإخماد شُعلة المعرفة الحقّة والصحيحة على مرّ القرون ظهرت موجة دينية جديدة في بلاد العرب - شُبه الجزيرة العربية - في القرن السابع الميلادي على غِرار اليهودية وإبنتها المسيحية، ذلك هو (الإسلام) الحفيد غير الشرعي لليهودية لإن الأخير لم ولن تعترف بها، فالعرب الذين عانوا من ويلات الحروب القبلية الداخلية وذاقوا قساوة العيش الصعب في وسط الصحراء اللاهبة والمقفرة، أصبحوا في ركب ما يظنونه معرفة حقّة فألّموا جراحهم وأسسوا

لإمبراطورتيهم التي سوف تحتل نصف العالم فيما بعد !، فهكذا تم طمس المشروع المعرفي والثورة الفكرية والإستعاضة عنها بفكرٍ ديني مُنغلق وشمولي لا تقبل الشكّ أو السؤال، فثارت النعرات المذهبية بين الدين الواحد وأفترق أمرهم إلى مذاهب شتى كلٌ يرى نفسه على صواب وحقّ تام وبطبيعة الحال نشبت الحروب الشعواء بين مُعتنقي تلك المذاهب ولم يقتصر الأمر على الإحتراب الداخلي بل تعدّاهُ إلى تحارب الأديان فيما بينها، فاليهودية كانت ترى في المسيحية بدعة وزندقة وخروجاً على الشريعة وبدورها لم تعترف المسيحية بالإسلام كدِّين بل عدته سرقة علنية لمحتوى كتابيها المقدسين (التوراة والإنجيل) حيث يزخر الكتاب المُقدس للمسلمين (القُرآن) بقصص اليهود والمسيحيين، وهكذا تولدّت الكراهية والبغضاء بين بنيّ الجنس الواحد بحجج واهية وسخيفة لا تُشكل من المعرفة الحقّة شيئاً.

فبعد هذا السرد التاريخي المُقتضب لأحداث وقعت في ماضينا الغابر نتسأل هل أستفدنا من التاريخ وأعتبرنا للحاضر؟ بحيث لا نُعيد الحماقة نفسها؟!، الواقع هو من يجيب وبكل أسفٍ ويقول (كلا !!) فما نراهُ اليوم على أرض الواقع من حروب طاحنة بين مُعتنقي الديانة الواحدة والمتمثلة بـ (الإسلام) تُنذر وبشدّة عن عواقب وخيمة جداً تنتظرنا في القريب العاجل !، فالنكبة التي حدثت في تاريخنا غير البعيد بإنتصار الدوغمائية على المنطق السليم يُكشّر عن أنيابه من جديد وتُنذر بإلتهام ما تبقى من إنسانيتنا المُتآكلة أصلاً !.

التطّرُف الدِّيني والمذهبي، أسبابهُ وخطورتهُ على المُجتمع الإنساني

الأسباب والعوامل:

إنّ من العوامل المُغذية للتمذهب والإنشقاق داخل منظومة فكرية منغلقة ما هو عامل إختلاف الرؤى والتفسيرات والغاية من كل ذلك هي الذات البشرية الطامحة دوماً للتغيير من أجل مصالحها الشخصية والفئوية، وهنالك عامل آخر ومهم جداً وهو ضعف مُبتنيات وأسس المنظومة الفكرية

نفسها بحيث تحمل في طياتها البذرات المؤهلة للتفرقة، وإلّا فلا يمكن الإختلاف في أمرٍ معرفي علمي صرف فلم نسمع يوماً بأن أحدهم أعترض على الرقم أربعة كنتيجة طبيعية وحتمية لجمع إثنين مع إثنين أو أن أحداً قال بأن للمُثلث أربعة أضلاع، فمن هنا يتبيّن لنا مدى قوة المعرفة مُتمثلة بأحد فروعها الأساسية وهو العلم التجريبي، وقد يقول قائل أن الفكر الديني غير العِلم التجريبي، نعم هذا صحيح ولكن العبرة بالنتيجة بحيث عندما نُقر بأن الفكر الديني ليس من العِلم بشيء فقد ننتقل لمرحلة جديدة مفادهُ أن الفكر الديني غير سليم ولا يرتكز على أسس معرفية صحيحة وحقّة بحيث يُطمئن الإنسان، إذن بِمُعادلة بسيطة كشفنا عن مدى بساطة وسطحية الفكر الديني بحيث لم يستطع الصمود أمام تجربة بسيطة، وقد يعترض آخر بالقول أن الفلسفة نفسها لا تخضع للتجريب فكيف نطمئن لنتائجها؟ والقول هنا وبدون إطالة هو بحسب الآتي: الفلسفة تعرضت على مرّ التاريخ للتشويه والإزدراء من قبل مُعتنقي الفكر الديني بدءاً من المسيحية التي نالت من الفلسفة ولطخت صفحتها الناصعة بإجترارها إلى ساحتها الدينية لتبرير أفكارها التي لم تعد تصمُد أمام المنطق السليم وأمام السيل الجارف من الشكوك والأسئلة، فأتبعت طريقة مكافحة النار بالنار - كما يُقال - حيث جندت بعضاً ممن رأت فيهم الأهلية لتعلم الفلسفة وفنونها ظناً منها أنها تستطيع وقف المدّ المعرفي المُتعاظم، فبذلك ظهر فلاسفة اللاهوت أو رجال دين فلاسفة ونذكر منهم على سبيل المثال - أوغسطين وتوما الأكويني ورينيه ديكارت - وغيرهم والأخير سخّر الفلسفة لأغراض لاهوتية بحته فالبرغم من صيتهِ كفيلسوف مُحترم إلّا أنّ المُقتفي لأثره يرى وبوضح الغاية المنشودة من تفلسفهِ وهو الدفاع عن فكرة الله ويُبيّن ذلك في كتابهِ التأملات في الفلسفة الأولى بأنه سوف يشُكّ بكل شيء حتى وجودهُ الذاتي إلّا أنه يخلُص لنتيجة مُخيبة بحيث لا يمكنهُ أن يشُكّ فيها ونرى وبجلاء في مقدمة كِتابهِ المذكور مدى تعاطفه مع المجمع اللاهوتي في باريس بحيث يكتب إليهم مُتضرعاً ويستجدي عطفهم ويعدهم بحجّة فلسفية دامغة تُثبت وجود الله!!.

إذن رأينا مدى التشويه الذي تعرضت لها الفلسفة ولم تقتصر تلك التشويهات على أتباع المسيحية بل تعدّته إلى الإسلام!، فما الأشخاص الذين يُسمون بفلاسفة الإسلام إلّا نُسخ مُتكررة من ديكارت أمتطوا الفلسفة لأغراضهم الدينية وحيرتهم المتزايدة وقلقهم المُتعاظم لأنه سبق أن قلنا لا يمكن أن يشكّ أحدنا بمسألة معرفية علمية بحتة لإنها تكون ذات مصداقية تامة غير قابلة للطعن، وأما الفكر الديني فعلى العكس تماماً حيث إن ركائزها مغروسة على الرمال المُتحركة فما أن تهب عواصف الشكّ والسؤال حتى تذهب في أدراج الريح.

الخلاصة:

نخلُص مما سبق إلى نتيجة مفادُها أن السبب الأول والرئيس في التطرف الديني والمذهبي تكمن في عدم إستقرار المنظومة الفكرية نفسها بحيث إنها تكون قابلة للدحض، وموضعاً للعديد من التفاسير والتأويلات وبذلك تفتح الباب أمام المتصارعين في الفهم مُمهدة الطريق لحروب دموية لا تُحمد عُقباها.

نتائج التطرف الديني المذهبي على المُجتمع:

إن ما تعيشهُ اليوم بعض البُلدان العربية الإسلامية ومنها العِراق وسوريا ومصر واليمن والبحرين ولبنان من ظروف قاسية ودموية وبالأخص العراق وسوريا تُظهر مدى خطورة التطرف الديني المذهبي ففي العراق تُراق الدِماءُ البشرية منذ أكثر من عقد من الزمان فمنذ سقوط بغداد على يدّ قوات الإحتلال الأمريكي عام 2003 ولحد اليوم يُعاني الشعب العراقي من المذهبية الدينية بين أتباع الدين الواحد فبعد أكثر من ثلاثين سنة من حُكم الأغلبية السُنية المُتنفذة في السلطة مُتمثلاً بصدام حسين وأعوانهِ الذين تَمّ إعدامهم بعد سقوط بغداد وعلى رأسهم صدام نفسهُ، عاد الحُكم ليكون بيّد الشيعة مُتمثلاً بأحزاب دينية ذا مذهبية شيعية مِمَا ولّد كراهية شديدة وشقّاً بين صفوف الشعب، فالشيعة اليوم تقول بأغلبيتها وأحقّيتها في الحُكم وهذا ما تُفرزهُ صناديق الإقتراع في الإنتخابات التي تُجرى في البلاد، وعلى

الصعيد الآخر يرى خصومهم من السُنة أنّ الحُكم الشيعي ينال منهم ويعمل على تهميشهم إنتقاماً لثأرات قديمة تعود لأكثر من 14 قرناً حيث القضية المعروفة التي حدثت بعد وفاة النبي مُحمد والتي جاءت بخلافة أحد أصحاب النبي وهو أبو بكر الصديق إلى سُدة الحُكم حيثُ يرى الشيعة أحقّية أبن عَمّ النبي علي بن أبي طالب بالخلافة، وهذا الصراع الطويل لأكثر من 14 قرناً لم تُحل بل بقيت قائمة ليومنا الحاضر، فقد يَسأل سائل إنطلاقاً من مبدأ المنطق السليم يا تُرى من كان صاحب الحقّ في هذهِ القضية؟ وكما أسلفنا في بدء بحثنا وقلنا ربما يكون السؤال مُقتضباً أو بديهياً بسيطاً ولكن لن تكون الإجابة بتلك المستوى في أغلب الأحيان، فالتصدي لهكذا مسألة لمن الأمر الصعب بشيء ما إن خُضنا غمارها بالطريقة التقليدية أيّ بطريقة تقليب الصفحات الغابرة لكُتب التاريخ والحديث بغثها وسمينها، إذن ما الحل؟ أعتقد أن الحلّ بالإستناد لقواعد المعرفة الصحيحة التي تمت تجربتها تعطينا أفضل النتائج، سبق وأن أشرنا في هذا السياق وقلنا بأن المنظومة الفكرية الدينية تستند بالمقام الأول إلى الوحي الإلهي، فبذلك يتوضّح لدينا مصدر الفكر الديني الآتي من (الوحي الإلهي) وبذلك يُسدّ الباب أمامنا في إخضاعها لما لدينا من وسائل معرفية نعمل من خلالها في مواجهة المُشكلات، والأخير أقصد الوحي صادر من إله لا يمكن التوصّل إليه بأدواتنا المعرفية جمعاء!!، كما يزعمون هُم!، فمهما حاولنا وجاهدنا في الوصول إليه لن نستطيع إليهِ سبيلا، وهكذا لن يبقى أمامنا سوى طريق واحد مع نقيضهِ، إما أن نؤمن به وبما أوحاهُ بلا دليل عقلي، أو نكون خارج تلك المنظومة المُغلقة!!، فلا خطوط وسطية ولا حلول بينية إما معها أو ضدها!!، فمن هنا تتولد أعظم الشرور على الإطلاق لإن الفكر السليم والسلام الداخلي للإنسان نابع من المعرفة وتفرعاتها والأخيرة لا تُبقي ولا تدع للمعرفة والسؤال والشكّ مجالاً!، وعلى ذلك المِحك تبرُز أول آفة فتّاكة في المُجتمع الإنساني وهي عدم قبول الآخر المُخالف لما هو موروث وسائد، فتكون العواقب وخيمة لحدٍ كارثي كما هو واقع الحال اليوم في العراق وسوريا وغيرهما من البلدان

المذكورة آنفاً، وما المجازر التي أرتكبت على مرّ التاريخ الديني بِدءاً من اليهودية ومروراً بالمسيحية بمحاكم تفتيشها سيئة الصيت ووصولاً إلى ما نحن عليه اليوم من كارثة كبيرة متمثلة بالمذهبية المقيتة إلّا ثمرة فاسدة لتلك المنظومة الفكرية الشمولية المنغلقة.

وما زال السؤال قائماً: هل المُشكلة في الجوهر أمّ في التطبيق؟

أرى أن المُشكلة تكمن في الجوهر، لإن الجوهر المُتمثل بالكتاب المقدس والتي مصدرها من الله بواسطة الوحي لم تستطع بناء نظام فكري وحياتي مُتكامل، لإنها أقتصرت على الأمور الغيبية والأخروية وبعضٍ من القضايا الآنية في زمن ظهورها ولم تستطع مُعالجة المُستقبل القريب آنذاك!، فلو كان نظاماً شاملاً ودقيقاً فما كان هنالك من داعٍ للمشورة والمكيدة والفئوية القبلية والأهلية العُمرية والقرابة الشخصية كما وقع، وما كُنا اليوم نتصارع ونتقاتل فيما بيننا!!، فلا داع للإسهاب لإن الأمر واضح لكل ذيّ عقلٍ ومنطقٍ سليم.

قد يرى الكثيرون من أتباع الدين الإسلامي ما أقوله اليوم إساءة واضحة لمنظومتهم الدينية وربما إزدراء بشريعتهم وهو السائد منذ ظهور تلك المنظومات الفكرية الدينية، حيثُ يتم تكفير ونبذُ من يرى ثغرة في فكرهم المعصوم، وأقول لأولئك: أيها المعصومون بعصمة السماء والملتحفون بلحاف النقاء والمنتشون بنشوة الوحي، أنتم حطب لنار مُتّقدة مُنذ أكثر من 1400 سنة فلن تنطفئ تلك النار ولن يهدأ فتيلها إلّا بكم ومن خلالكم فإن لم تفكروا بما أنتم فيه وتتداركوا الموقف وتلحقوا بركب العالم المُعاصر الذي نبذ تلك الأفكار البالية وأرتقى وأصبح مثلاً يُحتذى به فكان تجربتها في فصل الدين عن الأمور الحياتية اليومية خير مثال لسموها وإزدهارها وعطائها التي عمّت أرجاء الأرض فبذلك أستحقت وبجدارة أن تُسمى بالمُجتمعات المُتحضرة، وإن لم تفعلوا فأبشروا بكوارث أعظم من تلك التي حلّت بكم!!، وما لتجربة المصرية في الأمس القريب إلّا دليل ومثال على فشل الحُكم الديني السلفي الماضوي الذي يريد إجترار الماضي

الغابر والحكم من خلالهِ، والوضع في السعودية وإيران والصومال والسودان شاهد على فشل تلك المنظومة بمجاراة الحداثة والتقدم.

وأختم ندائي إليكم بمقولة لفولتير حيث قال: (الخلاف الطويل يعني أنّ كِلَا الطرفين على خطأ).

خُلاصة البحث

إن خُلاصة هذا البحث يُفيد وبإختصار بما يأتي:

1 - لا يُمكن أن يكون الإنسان إنساناً مُتكاملاً يستحق العيش إلّا من خلال المعرفة السليمة والتي تمَّ التطرق إلى مفاصلها وأسسها بشكل سريع من خلال البحث.

2 - لا يُمكن كسب ونشر السلام الداخلي والعالمي ونبذ الإحتراب والكراهية إلّا من خلال المعرفة وتطبيقاتها، والمعرفة ليست بهبة توهب ولا بوجبة غذاء تؤكل ولا بشربة تُجرع، بل أنها طريقة وأسلوب للعيش وهي بإزدهار وتنامي دائمين.

3 - أثبتت التجارب على مرّ العصور بان الفكر الشمولي والمنغلق سبب رئيس للحروب الشعواء بين البشرية.

4 - الفلسفة ركنٌ أساس في حياة الإنسان الناضج وليس حِكراً على المُتخصصين والأكاديميين، بل أن الحياة نفسها عبارة عن مدرسة فلسفية متكاملة، فلكل منا فلسفته الخاصة في الحياة وبالأخير تبقى الفلسفة مُجردةً من التسميات من أعمال العقل البشري ونتاجها المتواصل.

وختاماً أقول:

مسيرة الألف ميل تبدأ بخطوة... ولكننا لم نجرؤ بعد على البدء بتلك الخطوة!![1].

---

1 المصادر، موسوعة ويكيبيديا العربية والإنجليزية - بتصرف.

نظرية الفعل التواصلي عند هابرماس
قراءة في المنطلقات والأبعاد

نورالدين علوش*

مقدمة:

يعتبر الفيلسوف الألماني يورغن هابرماس من رواد الفلسفة وعلم الاجتماع على مستوى العالم، كما أنه يمثل الجيل الثاني لمدرسة فرانكفورت النقدية.

تتنوع كتاباته بين الفلسفة والسوسيولوجيا والايتيقا، بالإضافة إلى مئات الأبحاث والمقالات المنشورة في كبريات المجلات والجرائد الدولية. من بين الكتب والدراسات المعروفة عالميا، نجد على سبيل المثال لا الحصر: "ملامح فلسفية وسياسية، الخطاب الفلسفي للحداثة، أخلاقيات المناقشة، الحق والديمقراطية، الاندماج الجمهوري، الأخلاق والتواصل ونظرية الفعل التواصلي".

ويعد كتاب نظرية الفعل التواصلي أهم كتاب في مشروعه الفلسفي؛ فهو كتاب يتوج مجهودات هابرماس في فترة الستينيات والسبعينيات، ويجمع مرجعيات فلسفية وسوسيولوجية وعلمية ولغوية مختلفة.

(*) باحث مغربي.

إذن، ما هي المنطلقات السوسيولوجية والفلسفية والعلمية لنظرية الفعل التواصلي؟ وما هي أبعادها السياسية والاجتماعية والأخلاقية؟

لايمكن استيعاب مشروع هابرماس الفلسفي دون الرجوع إلى منطلقاته السوسيولوجية والفلسفية والعلمية.

- المنطلقات السوسيولوجية

أولا: ماكس فيبر

خصص هابرماس لماكس فيبر أكثر من مائة صفحة في كتابه "نظرية الفعل التواصلي"، حيث اهتم هابرماس أساسا بسوسيولوجيا فيبر، انطلاقا من طرح وتحليل مسألة وصيرورة عقلانية/ عقلنة للعلم الحديث والمعاصر. فهذه العملية التاريخية والمعقدة والممتدة التي بدأت وتعمقت في الغرب، وامتدت إلى دول العالم، تحمل في طياتها عناصر الضعف والسلب وعناصر القوة والإيجاب: فهي من جهة وضعت الإنسان في مقام القدرة والسيطرة والكشف (نزع السحرعن العالم)، ومن جهة أخرى حولت الفرد إلى أسير وأداة عقله نفسه. ومن هنا جاءت نزعة التشاؤم والسلبية إزاء مسيرة الحضارة الغربية، كما تتراءى في سوسيولوجيا فيبر مقابل تعمقها في فلسفات معاصرة، مثل نيتشه وفوكو وهيدغر وليوطار.

ولتجاوز هذه النزعة العدمية والتشاؤمية، يعيد هابرماس قراءة وتأويل سوسيولوجيا فيبر: ونقطة انطلاقه هي إبرازه لخاصية المعنى والقصد للفعل الإنساني كما يؤكدها فيبر، فليس كل فعل إنساني هو نشاط جدير بالاهتمام السوسيولوجي باستثناء ما له معنى مرتبطا بقصد الفاعل صريحا أو ضمنا. وبالرغم من وقوع هذا التحديد الفيبري للفعل الاجتماعي مقترنا بالمعنى والقصد في دائرة فلسفة الوعي، يلاحظ هابرماس تضاربا لدى فيبر فيما يخص مضمون هذا الفعل في حد ذاته: فمن جهة هو مرتبط أصلا وحصرا بفاعل معزول وبعينه، ومن جهة أخرى هو علاقة لا يمكن أن تغيب بالكامل حضور الآخر. في الحالة الأولى يحسب الفاعل أنانيا من أجل

نجاحه الشخصي المحض (فعل أداتي)، وفي الحالة الثانية يحضر الآخر ضمن حساب استراتيجي لبلوغ القصد المخطط له (فعل استراتجي). والنتيجة واحدة، هي: البحث عن النجاح والسعي لتحقيقه. في المقابل يطرح هابرماس نوعا آخر من الفعل الاجتماعي أسماه الفعل التواصلي الذي لا يبحث عن مجرد النجاح الشخصي فقط، بل تحقيق التفاهم عن طريق الحوار.

ثانيا: هربرت ميد

تأثر هابرماس بالكثير من علماء الاجتماع الأمريكيين، ومن بينهم السوسيولوجي هربرت ميدالذي أخذ عنه فكرة دور الآخر في تشكل الأنا. إذ يعتبر ميد أن الذات تنشأ وتتطور مجتمعيا من خلال عملية التفاعل الاجتماعي؛ إذ يبدأ الفرد بالتعرف على ذاته من خلال آراء الآخرين فيه، ومنذ السنوات المبكرة من حياته وتحديدا من خلال عملية اللعب التي يقوم بها، محاولا تقمص العديد من الأدوار المختلفة؛ فمسألة القيام بدور ما لا يتطلب معرفة الدور فقط، بل ما يتوقعه الآخرون من هذا الدور أيضاً[1].

فالفرد "الذي يريد أن يقيم علاقة عملية مع ذاته يؤكد من تلقاء نفسه أنه ليس فقط كائنا مستقلا، وإنما متفرد، وأنه قادر على اتخاذ الموقف الذي يمكنه من تحقيق التوافق التذاوتي، أضف إلى ذلك إمكانية تحقيق مثل هذا التأكيد الأخلاقي للذات يكون مضمونا من خلال علاقة الاعتراف المتبادل الذي تلتقي فيه الأنا مع الآخر في أفق القيم والغايات[2].

ثالثا: تالكوت بارسونز

استفاد هابرماس من السوسيولوجي بارسونز في معالجته لإخفاقات

---

1 كمال عويسي، **دراسة في النظريات التربوية المعاصرة**، معهد العلوم الإنسانية المركز الجامعي بغرداية الجزائر ص 2008-2009، ص5.

2 كمال بومنير، **النظرية النقدية من هوركهايمر إلى هونيث**، الدار العربية للعلوم ناشرون ومنشورات الاختلاف 2010 ص 152

منهجيات التأويل، وذلك في تشخيصه للطريقة التي تفرض بها خارجيات المجتمع البنيوية كالاقتصاد والسياسية. وكيف أنها تقتحم العوالم الخاصة بالفاعلين الاجتماعيين، وذلك باستعمار العالم المعيش. ولاشك بأن هذا هو المهم بالنسبة لهابرماس، إذ إنه يجب نقل الاهتمام من حيز الافتراضات المنهجية التي يجب أن تستخدم في دراسة العالم الاجتماعي إلى حيز الاهتمام بكيفية عمل العالم الاجتماعي نفسه[3].

وتجلى ذلك عند هابرماس في فهمه لعلاقات العالم الاجتماعي على أنها متكونة من نظام وعالم حياة، ويجب أن "ينظر إلى النظام على أنه ينبع جوهريا من عالم الحياة؛ بمعنى أن المجتمع هو نتاج للتفاعل الإنساني بين الذوات والعالم الخارجي على السواء"[4].

- المنطلقات الفلسفية

أولا: ماركس

يعتبر ماركس من المرجعيات الفلسفية المهمة في فكر هابرماس بصفة خاصة، ولدى مدرسة فرانكفورت بصفة عامة.

لكنه تجاوزه لاحقا، وخاصة في كتابه ما بعد ماركس، حيث كان العمل الاجتماعي في نظر ماركس ليس هو ما يمنح الإنسان إنسانيته فحسب، ولكنه هو أيضا ما يخلق شروط إعادة إنتاج الواقع عبر إدراكه المعرفي (نظرية المعرفة)، والتأثير عليه (نظرية الممارسة). وهذا ما يمكن نعته بالشروط الترانسدتالية لموضوعات المعرفة والتجربة المؤطرة والمندرجة في سياق بناء تاريخي للإنسان والمجتمع. وعليه تحضر اللحظة الكانطية هنا بالشكل الذي لا يمكن تجاوز محدودية الذات الترنسدتالية إلا

---

3 علي عبود المحمداوي، **الإشكالية السياسية للحداثة**، منشورات الاختلاف ودار الأمان الطبعة الأولى، 201، ص56.

4 م. س.، ص56.

بانحلالها، ليس ضمن تركيبة كلية تتماهى فيها الذات مع الموضوع (هيغل)، ولكن ضمن شروط العمل الإنساني المنتج للعالم المادي؛ انطلاقا من أن شروط هذا العالم المادي نفسها هي ما يحدد شروط العالم الإنساني نفسه.

وهنا يتدخل هابرماس، وهو يعيد بناء المادية التارخية سوسيولوجيا للتمييز بين العمل والتفاعل: فليست فقط القيم المادية (الاقتصادية) هي ما ينتجه الناس ويتبادلونه (مجال العمل الاجتماعي)، ولكن هناك أيضا قيم معيارية رمزية تخضع لنفس فعلي الإنتاج والتبادل، هو مجال التفاعل[5]، وأخذ المجالين معا هو ما يشكل لب إعادة التأسيس الهابرماسي للمادية التاريخية في صيغتها الكلاسيكية.

ثانيا: هيغل

استطاع هابرماس الاستفادة من فلسفة هيغل خاصة محاضراته في جامعة ايينا، حيث وجد هابرماس ضالته في التحديد الهيغلي للذات التي يعتبرها "كمن يجد تعريف نفسه في الآخر"[6]، وهي بذلك اكتساب للمعنى في منطق تأملي ومتناظر. إن هذه العلاقةمن الآخر إلى الذات ومن الذات إلى الآخر (الاعتراف المتبادل) ليست تمثلا للما بين ذاتية؛ لكن طريقة للتنشئة الاجتماعية. فهذا الاعتراف ما بين الذوات، يجد تحققه في جدلية السيد والعبد في ظاهريات الروح عند هيغل.

فالإنسان يتعرف على ذاته بالآخر، ومن خارج ذاته، لأنه لا يستقبل إحساسه بكونه مكتملا إلا بكونه يستقبل ذات الآخرين كذلك. إن الهوية تتم بالعودة إلى الموضوع انطلاقا من الذات، والاعتراف بالموضوع / الذات مرادف للاعتراف بنفسه في الموضوع أو إنكاره، ومن هنا أهمية الحوار

---

5 حسن المصدق، **هابرمس ومدرسة فرانكفورت**، المركزالثقافي العربي الطبعة الاولى، 2005، ص109.

6 م س ص 134

كتفاعل يركز عليه هابرماس[7].

ثالثا: هوسرل

وظف هابرماس فكرة العالم المعيش في نظريته التي استقاها من هوسرل رائد الفنومنلوجيا، حيث يميز هوسرل بين نوعين من الحقائق، وبين نوعين من العوالم. فهناك حقائق العالم المعيش، وهناك أيضا حقائق العالم الموضوعي: فحقائق العالم المعيش حقائق تاريخية وذات علاقة بتجارب وخبرات مقرونة بسياقات ثقافية معينة. أما حقائق العلوم الموضوعية، فهي كونية غير ثقافية ولا تتعلق بمحيط ثقافي معين، ومسلماتها قابلة للتطبيق في كل مكان؛ بمعنى أن فكرة العالم المعيش تعني عالم الوجود، مثلما في حياة الإنسان يوميا في محيط اجتماعي مقرون بسياق اقتصادي وثقافي؛ فهو عالم التجربة الآنية كما يعيشه الإنسان، ويتعلق بالإنسان وببيئته الثقافية والجمعية[8].

رابعا: كانط

استفاد هابرماس كثيرا من كانط، سواء على المستوى الأخلاقي أو السياسي على المستوى الأخلاقي وظف هابرماس مفهوم الكلية الأخلاقية لتأسيس أخلاقيات المناقشة بديلا عن أخلاقيات الواجب وأخلاقيات المنفعة. لكن ذلك لم يمنعه من انتقاد كانط بتأسيسه للأخلاق على الذات وحدها، ليطرح التذاوت بديلا لفلسفة الوعي القائمة على الذات. أما على المستوى السياسي، فقد وظف هابرماس مفهوم الفضاء العمومي (كانط) في كتاباته (التحول البنيوي للفضاء العمومي)، ولطرح نظرية الديمقراطية التشاورية. بالإضافة إلى تأثره الواضح بمشروع كانط حول السلام الدائم، ودعوته إلى مواطنة كوسومبوليتية.

---

7 م س ص 135

8 م س ص 139

خامسا: فلسفة اللغة مع أوستين وسيرل وفيتنغشتين

أثناء بحث هابرماس عن أدوات علمية قد تساعده في عملية إعادة البناء، ستقوده الصدفة هذه المرة إلى إحدى الواحات الخضراء في صحراء الفلسفة التحليلية - الكلام هنا لهابرماس- يتعلق الأمر بالفلسفة التحليلية الأنغلوسكسونية، وبالتحديد فلسفة اللغة العادية الما بعد فيتنغشتينية، مع كل من أوستين وسيرل وستروسمان.

والحال هذه، فإن هابرماس سيعتبر نظرية أفعال الكلام في صيغتها أوستينية وسيرلية ابتكارا رائعا، ذلك أنها تركيب بين اللغة من جهة والفعل من جهة ثانية[9]. وعليه، فإن هابرماس سيستعير التمييز المهم الذي وضعه أوستين بين أفعال الكلام التقريرية والإنجازية، كما سيعمل على إعادة صياغته.

وبعد قيامه بتعديلات من داخل نظرية أفعال الكلام، سينتقل هابرماس إلى إعادة بناء النظريات السوسيولوجية التي سجلها، ولنقف الآن عند النظريات الليبرالية والنفعية للعقلانية والفعل الاجتماعي.

توجه فعل/ وضعية فعل	موجه نحو نجاح	موجه نحو تفاهم
غير اجتماعي	فعل أداتي	
اجتماعي	فعل استراتيجي	فعل تواصلي

إن الفعل الأداتي يتوجه نحو تحقيق النجاح من خلال السيطرة التقنية على العالم الموضوعي، لهذا فإنه لا يعتبر فعلا اجتماعيا، لكونه لا يتم عبر وسيط اللغة، وبالمقابل يعد الفعل الاستراتيجي هو الآخر فعلا أداتيا، على اعتبار أنه يسعى إلى تحقيق النجاح، مع فارق أنه يتم عن طريق اللغة.

9 حمزة الخليفي، عرض حول ماكس فيبر، ماستر فلسفة التواصل بتطوان موسم 1011-1012، ص15.

وبما أن الفعل الاستراتيجي فعل يتم عبر وسيط اللغة، فإن نموذج العقلانية والفعل الاجتماعي اللذين تقدمهما النظريات الليبرالية المنفعية تبقى نماذج أحادية الجانب واختزالية. ورغم أن هابرماس يقر بأن الفعل الاستراتيجي فعل اجتماعي، إلا أنه فعل يميزه عن الفعل التواصلي، لكون الأول يرتبط بتحقيق النتائج والمصالح، بينما الثاني يسعى إلى تحقق التفاهم.

- المنطلقات العلمية:

بياجيه وكولبرغ

شكلت الأبحات العلمية لبياجيه وكولبرغ مرجعية علمية مهمة لهابرماس، لإعادة بناء الفلسفة الماركسية قصد فهم طبيعة الصراعات والتفاعلات الاجتماعية داخل المجتمع؛ فهذه الأبحاث توضح مراحل تطور الوعي الأخلاقي التي توافق مراحل أهلية التفاعل. ففي المراحل العرفية القبلية، حيث ترك الأفعال والذوات، باعتبارها تنتمي إلى المستوى الوحيد للواقع، لا تقدر عندما يحدث نزاع إلا بنتائج الفعل. ففي المرحلة العرفية يمكن أخذ الدوافع بعين الاعتبار بمعزل عن النتائج المباشرة للفعل. فما هو محدد هو الامتثال لدور اجتماعي معين ونظام من المعايير القائمة. في المرحلة الما بعد عرفية تفتقد أنظمة المعايير صلاحيتها شبه الطبيعية، وتحتاج هذه المعايير إلى أن تبرز حسب التصورات ذات النزعة الكونية[10].

الأبعاد:

لنظرية الفعل التوصلي لهابرماس أبعاد وامتدادات داخل الحقل الاجتماعي والسياسي والأخلاقي.

10 محمد الأشهب، مذهب التواصل في الفلسفة النقدية لهابرماس، أطروحة دكتوراه جامعة سيدي محمد بن عبد الله كلية الآداب والعلوم الإنسانية، فاس موسم 2006- 2007 تحت إشراف الدكتور لحكيم بناني، ص316.

- **البعد الاجتماعي**: لتجاوز الفعل الأداتي، أبدع هابرماس مفهوم الفعل التواصلي لمحاولة تنمية البعد الموضوعي والإنساني للعقل. إنه فاعلية يتجاوز العقل المتمركز حول الذات والعقل الشمولي المنغلق، والعقل الأداتي الوضعي الذي يفتت ويجزئ الواقع. فالعقل لم يعد جوهرا سواء أكان الجوهر ذاتا أو موضوعا، بل فاعلية؛ فالفعل التواصلي صاغه هابرماس لمحاولة بلورة إجماع يعبر عن المساواة داخل فضاء عمومي ينتزع فيه الفرد جانبا من ذاتيته ويدمجها في مجهود جماعي قائم على التواصل والتفاهم، وهذا التفاهم لا يمكن تحقيقه إلا من خلال اتفاق مؤسس على أساس عقلاني.

كما جاء الفعل التواصلي لتجاوز العلاقات الاجتماعية القائمة على الإكراه والهيمنة (الفعل الاستراتيجي) لبلورة علاقات اجتماعية سليمة، قائمة على الحوار والنقاش في أفق تحقيق إجماع.

- **البعد الأخلاقي**: فبعد أفول الأخلاق الدينية والتقليدية في الغرب، جاءت أخلاقيات النقاش لتطرح البديل؛ فإخضاع الآراء والقناعات والاختيارات للنقاش شرط لتحقيق الموضوعية والنزاهة والاتفاق، وبذلك يصبح في الآن شرطا لاجتناب العنف اللفظي والمادي والحروب والاستبداد.

ليست أخلاقيات النقاش مذهبا ولا نسقا من القيم والمعايير، بل هي كما يقول ابل إجرائية تراسندنتالية تجمع شروط مناقشة أطروحات ومبادئ عملية في المجال الأخلاقي والسياسي بحثا عن امتحان مشروعيتها ومعقوليتها وصلاحيتها.

وتجدر الإشارة إلى أن لأخلاقيات المناقشة أربعة افتراضات أساسية:

أولا: ضرورة توفرها على المعقولية التي يتم إنجازها بفعل جملة مركبة تركيبا صحيحا، تحترم قواعد اللغة المستعملة.

ثانيا: يتعلق الأمر بحقيقة مضمون القول التي تضمن وظيفيا وصف حالة واقعة مجردة وغير مستوحاة من الخيال.

ثالثا: يتعلق الأمر بمصداقية التلفظ، باعتبارها وظيفة لإقامة علاقة

مستقيمة ما بين الأشخاص، ويتكفل هذا الادعاء بموضوع تطابق الفعل اللغوي مع مقتضيات مخطط معياري سابق معترف به من طرف المجتمع.

رابعا: يتعلق الأمر بصدقية ما يقال بالقدر الذي يسمح به للمتحدث بالتعبير عن نوايا محددة، وبطريقة صادقة بعيدة عن الكذب والتضليل.

تنحدر هذه المبادئ الأربعة من "الحالة المثالية للكلام"، وللشروط الصافية لخطاب يتوخى احترام معايير الصدق الصارمة، أو ما يطلق عليه جماعة التواصل غير المحدودة عند هابرماس، وهي صورة المجتمع الذي يتواصل فيه أعضاؤه بطريقة سليمة. ويمكن إجمالا اعتبارها شروطا لا يستقيم من دونها تواصل عقلاني بين المتحدثين[11].

- **البعد السياسي**: لتجاوز أزمات العالم المعاصر ونواقص الديمقراطية التمثيلية، يسعى هابرماس إلى " تأسيس ديمقراطية على أسس جماعية مثالية للتواصل، خالية من أية هيمنة أو سيطرة، ما عدا أفضل حجة. كما أنه يطرح مفهوم التشاور الذي يعتبره جوهريا في ديمقراطيته التشاورية، لأنه في التشاور يعطي للآخرين الحق في الكلام والنقد ورفع ادعاءات الصلاحية وتقديم اقتراحات جديدة بخصوص القضايا المطروحة للنقاش في الفضاء العمومي، وفي ظل هذه الصيرورة الخطابية المؤسسة على النقاش، يتشكل الرأي العام والإرادة السياسية للمواطنين في المجتمع الديمقراطي، لأن الهدف الأسمى للديمقراطية التشاورية ليس الدفاع عن المصالح الشخصية لأعضاء الجماعة؛ وإنما هو الدفاع عن المصالح العامة. هذه الأخيرة كل واحد مطالب بالدفاع عنها، انطلاقا من وجهة نظره الخاصة، وذلك لإقناع المواطنين برأيه بالاعتماد على وسيلة المناقشة الحجاجية[12].

---

11 حسن المصدق، م س، ص146.

12 محمد الأشهب، **الفلسفة والسياسة عند هابرماس**، دفاتر سياسية مطبعة النجاح المغرب 2006 ص 195-196.

خاتمة:

بالرغم من كل الانتقادات الموجهة إلى نظرية هابرماس، فلا يزال يتربع على عرش كبار الفلاسفة في العالم المعاصر.

ونحن في العالم العربي، لا يسعنا سوى الانفتاح على مشروع هابرماس نظرا لغنى وتنوع إنتاجه من جهة، ومن جهة أخرى مواكبته للأسئلة المعقدة للإنسان المعاصر. فما أحوجنا اليوم إلى الانكباب على إنتاجات هابرماس! خاصة في تنظيره للتواصل والفضاء العمومي والحداثة والمواطنة لتبيئتها وتعميقها في المجتمعات العربية.

والآن بعد تباشير الربيع العربي: هل نحن قادرون على بناء مجتمع ديمقراطي حداثي قائم على أخلاقيات الحوار والمناقشة، لا على العنف والصراع؟ وهل نحن قادرون على إدارة اختلافاتنا الإيديولوجية والإثنية واللغوية؟

تلكم بعض الأسئلة التي لن تجيبنا عليها سوى الأيام القادمة؛ فهل نكون في مستوى تطلعات شعوبنا ودماء شهدائنا؟.

أوهام الهوية والدين الإسلامي ولزومية التنوع الثقافي والتحاور الإنساني

«قراءة للمفكر الإيراني داريوش شيغان»

معروفي العيد*

المقدمة:

قام المشروع العربي - الإسلامي على امتداد أكثر من قرن إلى الوراء، فيما عرف بعصر النهضة على أساس الإجابة عن سؤال حضاري تمحور حول التحدي الغربي: ما حقيقته؟ وكيف نرد عليه؟ وكيف نحقق النهضة؟ وانتهت النهضة، وجاءت الثورة، وكبر التحدي الغربي، وازداد وظل السؤال يراوح مكانه، بل حلّ الحديث عن السقوط وأسبابه محلّ الحديث عن النهضة وسبلها، وفكرة ما الثورة الدينية للمفكر الإيراني داريوش شيغان، محاولة تندرج ضمن هاته الإشكالية الحضارية، إلا أن داريوش شيغان يلج الموضوع من زاوية ورؤية جديدتين تعتمدان بالخصوص على:

أ - توسيع إطار الأنا "الحضارية" فلم تعد هذه الأنا مقتصرة على العرب والمسلمين ـ بل اتسعت ورحبت لتشمل كافة الحضارات التقليدية أو مسمّاه شيغان "التجمع الروحي الواحد".

(*) باحث في الفكر الغربي الحديث والمعاصر جامعة الجزائر (2).

ذلك أن الحضارات: الاسلامية والهندية والصينية تتميز على الرغم مما بينها من اختلافات بتجانس بنيوي في تجربتها الميتافيزيقية، وقد أبان شيغان على هذا التجانس اعتمادا على المنهج المقارن يرتكز على ما يعرف في مجال الفلسفة المقارنة بـ"المماثلات التناسبية les analogies de rapport" .

ب - اعتماد رؤية حضارية شاملة للكوكبين الثقافيتين الشرقية، والغربية ـ لان الحضارة "ككل مفصل لا يحتمل أي فرز، فالأجزاء لا تتحرك بمعزل عن الكل، وهذا الكل له منطقه الخاص وقانونه ومقولاته الخاصة".

والإشكالية التي اخترتها في ورقتي هاته هي:

لما الحوار الحضاري بحسب المفكر داريوش شيغان؟ وما هي تجليات التجاوز والتأسيس، حتى يتحقق الحوار بشكل مفصلي وحقيقي؟

أولاً: الثورة الدينية وأزلية اللاحوار بين الأنا والآخر

1 - النرجسيات الدينية الكبرى

الثورة الدينية محاولة تخصّ مسار الادلجة الجارية في صلب الحضارات التي نسميها تقليدية، وهو مسار يميز وضعها التاريخي الراهن، فهذه الحضارات تعيش مرحلة انتقالية بين حدث هو في طور الأعداد، ولكنه غير معلن بصفة صريحة، ونظام روحي يهتز ولكنه ما انهار بعد نهائيا، ولن يتجدد أبدا على شاكلته الأصلية. فهذه الحضارات تعيش إذا في مرحلة ألما بين بين، بين ماضي لم يعد قادرا على حلّ الأزمة الراهنة وبين الحاضر الذي لم يأتي بعد ويقصد داريوش شيغان* بهذا التصور: "أن

* داريوش شيغان مفكر إيراني، ولد سنة 1935 م وتتلمذ على يد المستشرق الكبير هنري كوريان، درسّ في إيران وانجلترا وسويسرا وفرنسا فحصل على دكتورة دولة في باريس سنة 1968 م، عن بحثه " الهندوسية والصوفية، وبعد ذلك شغل كرسي أستاذ في الفلسفة المقارنة، في جامعة طهران، كتب بالفارسية والفرنسية ومن أهم مؤلفاته المنشورة بالفرنسية:

الحضارات التقليدية بما في ذلك الحضارة الاسلامية والهندية والصينية أنها وقعت تحت التغرب اللاوعي" إذ يقول في هذا الصدد: "إن التغرب يأتي من كوننا لم نع النقلة المحتومة التي عشناها ونحن ننغمس في شبكة الكوكبية لعالمنا؛ فلم نتفطن إلى ذلك التنافر الكامن، ومن كوننا كنا نبحث عن أسباب التفاوت بيننا وبين الغرب في الوقائع الخارجية، عوض البحث عنها داخل بنينا الذهنية، وهكذا فان التغرب يظهر في آخر المطاف في مظهر وعي مزدوج الزيف يشوه في الوقت نفسه الأفكار المفروضة علينا والتي ندعي فهمها كل الفهم، وتلك الخاصة بنا التي نرغب باسمها في التخلص من الأفكار الأولى، وبما ان تاريخ هذه الصيرورة لا ينتسب البتة إلى ذاكرتنا الخاصة، وبما ان أساس الذاتية والركيزة الانتربولوجية الذي قامت عليه، قد تشكل منذ القرون، بالمقارنة مع رؤيتنا الدينية المركزية للعام انعطافا رئيسيا وتحول جذريا للمسالة الأنطولوجية، فإننا لنستطيع معرفة آلياته من دون التسلح بالنظرة نقدية، إزاءه ولا نستطيع من ثم إلا الخضوع له، وان هذا الخضوع السلبي لطغيان بنية تفرض نفسها دفعة واحدة على أذهاننا هو التغرب عينه"[1] نفهم من هذا حسب شيغان أننا بقينا في ضياع بين عالمين - فمن حيث الشكل فلقد فرض علينا كما يقال في عالم الموسيقى ان نعزف لحنا أحادي النغم على آلة مخصصة للموسيقى؛ أما من حيث المحتوى فبقينا في مستوى الدين أي أننا مازلنا ننهل من الجوهر السحري الديني لذاكرتنا الجماعية. وعليه إذا كان الشكل الطاغي لتحولات الفكر الغربي الأخيرة عبارة عن بنية إيديولوجية اختزالية (لنترك جانبا حركة التجاوز التي نجدها لدى مفكرين الكبار، وإذا كانت هذه البنية

---

1 - réligions et philosophies en inde 1967.
2 - idoles mentales et mémoire origimeelle 1976.
3 - la asie facea loccident 1977.

انظر في كتاب داريوش شيغان، ما الثورة الدينية؟ الحضارات التقليدية في مواجهة الحداثة، ترجمة وتقديم، د / محمد الرحموني، مراجعة د/ مروان الداية، دار الساقي ط1 2004، ص10/ 11.

1 المصدر نفسه، ص171.

إضافية إلى ذلك وعيا زائفا، فان التقاءنا المحتوم بها لم يرشح فينا فقط هذا الوعي الزائف أللذي استوعبتاه في شكل معلبات إيديولوجية، ولكن أفضى بنا أيضا إلا أن نزيف ارثنا الروحي)[2].

2 - أسباب الانهيار البني التقليدية ومأزق الحوار

يرى داريوش شيغان أن سبب انهيار البنى التقليدية، في مشاركتها للحوار مع الأنا والآخر، هو ذلك الحدث الهائل أو بمّ سماه السكون الميتافيزيقي، فمن ناحية حسب رأي شيغان نجد الحضارات الكبيرة الغير الغربية بحكم مخزونها الروحي الكبير، قد بقيت منفتحة على لغة الأساطير العتيقة ويمان هذه الأساطير لا تجد لها في العلم المحيط "محلا" موضوعيا، فإنها تنطوي على أفق المعتقدات الدينية الخصوصي وتكون بذلك دائما عالما منفصلا.

ومن جهة أخرى فجاءت الخطابات السياسية من ناحية أخرى تنتشر أكثر فأكثر، وتمس الكوادر كما تمس قطاعات من الجماهير المحرومة تتسع يوما بعد يوما، ولا يستطيعا هذان المستويان الثقافيين اللذان يملك كل واحد منهما نمط خاص في تمثل العالم، التواصل من دون أن يعنف احدهما الآخر، وهكذا فعندما تنتفض ديانة كالإسلام وتروم المطالبة بحقوقها محاولة القضاء على مؤثرات الحداثة التي تعتبرها مشئومة فإنها تفضل لسبب بسيط، هو أنها تمرر البنى التقليدية عبر المؤشر المشوه للمرايا لمهمشة، بحيث إن أشكال الهجينة التي تنتج عن هذه العملية لا تزيد للأسف، وكذلك وجهة نظر الروحية التي تتحكم في هذه البنى قد ضاعا نتيجة انهيار هذا العالم، فان آلهة هاته الحضارات لا تستطيع أن تتجلى في إطار اجتماعي - سياسي إلا أنها متخفية وراء أقنعة تاريخية متنكرة وهذه الظاهرة الخادعة هي التي نسميها اغتراب اللاوعي[3].

---

2 المصدر نفسه، ص172.

3 المصدر نفسه، ص21/ 22.

3 - مكر الحداثة: بداية نهاية موقوفة

يرى يوسف محسن في مقال نشره سنة2010 الموسوم بالحوار المتمدن " أن الحداثة قد قامت على ثلاث إيقونات فلم تكمل دلالتها في الفكر والممارسة للمجتمعات التقليدية، ممّا يؤدي إلا أن تعيش هذه المجتمعات ثنائية المعرفة في صدمة الحداثة ومكرها "ويبرهن موقفه هذا براي محمد سبيلا الذي اعتبر انه عندما تصطدم الحداثة بمنظوماتها التقليدية فإنهما تولد تمزقات وتخلق تشوهات ذهنية ومعرفية وسلوكية ومؤسسية - فضلا عن خلق حالة فصام وجودي، حيث إن هذا الوعي الفصامي يؤدي إلى صراعات متعثرة فمرات ينتصر التاريخ ومرات تنتصر التقاليد ومرات تنتصر الحداثة "[4].

وانهيار العالم الإسلامي تجاه الهيمنة الغربية قد تميز بمرحلتين:

1 - سلطة الماضي

2 - واشكلة التحرر من الماضي

يقول الجابري في هذا الصدد: "إن ميكانيزم" الرجوع إلى الأصول "سواء في النهضة العربية الأولى التي قادها الإسلام أو النهضة الأوربية الحديثة ما كان يمكن أن يتخذ شكل الرجوع إلى الماضي من اجل تجاوزه هو والحاضر إلى المستقبل لولا غياب الآخر أي التهديد الخارجي وخصوصا عندما يكتسي بشكل التحدي للذات المغلوبة، لمقومات وجودها وشخصياتها، يجعل هذه الأخيرة تحتمي بالماضي؛ أي تنكص إلى الوراء وتتثبت في مواقع خلقية للدفاع عن نفسها انه ميكانيزم للدفاع معروف تعمل الذات، فردا كانت أو جماعة على الدفاع عن نفسها بواسطة ضد الخطر الخارجي، وهو يختلف في طبعته وتوجهاته وإستراتجيته على ميكانيزم النهضوي، على الرغم من اشتراكهما في الاتجاه إلى الماضي في ميكانيزم

4 محسن، داريوش شيغان مكر الحداثة، الحوار المتمدن-العدد، 2924 السنة 2010.

الدفاع تلجا الذات إلى الماضي وتحتمي به لتؤكد من خلاله وبواسطته شخصيتها، ولذلك يعتمد الإنسان على تضخيمه وتمجيده ما دام الخطر الخارجي قائما، أما في ميكانيزم النهضة فالإنسان لا يطلب الماضي لذاته بل يختزل في أصول يعيد إحياءها، على صعيد الوعي، بالصورة التي تساعد على تجاوز الماضي والحاضر، وعلى صعيد الوعي كذلك، والانطلاق إلى المستقبل، تفكيرا وممارسة"[5].

ويذهب شيغان إلى نفس التصور بالقول: "هكذا تعيش الحضارات الغير الغربية في زمن جذرين أو مثالين: جذرها والجذر الناجم عن الثورات العملية الكبرى والمعرفة الحديثة في نظر فوكو، والحال كيف سيتكيف الإنسان أللذي يعبث في عالم تتجاذبه فيه المثل والنماذج المتعاكسة، ويتوافق مع حالة الأمور هذه، دون ان يعاني خطر الوصول إلى مسالك عبثية، مستحيلة؟ كيف يحتوي الموجة التي تقتحمه من كل الجهات؟ ذلك لان تصادم الجذرين يتضمن في الصميم أيضا الصراعات التي تعارض الحداثة والتراث، بقدر ما تعارض المتفاوتات الوجودية الفنية والجمالية؛ فمن جهة تبدل قفزة نوعية، تقدم وتحول، ومن جهة ثانية جاذبية اجتماعية ـ جمود تقليدي تحجر فكروية احترابية، بل يوجد أيضا تواز معاكس من الوجهة التاريخية"[6].

ولكن داريوش شيغان لا يقف عند هذا الحد للصدمة الحداثة على البنى التقليدية، ففي نظره أن الحداثة قد احدثت اختلالات، تصدر عن تفاوت وجودي ontologique، فقد فرضت نفسها بنى الحداثة على كل الثقافات المعمورة، وألحقت أضرار بكل المجالات، وانتهى بها الأمر إلى التغلغل في جهازنا الإدراكي، لقد صارت نظرتنا تاريخية مثلما قامت مقام

---

5 د. محمد عابد الجابري، إشكا لية الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1 1989، ص25-26

6 داريوش شيغان، النفس المبتورة، هاجس الغرب في مجتمعنا، دار الساقي، ط1 1991 ص65.

ثقافتنا في الماضي الوسيط، العلوم الإنسانية المنحدرة هي ذاتها من ارتجاجات معرفية كبرى في القرن التاسع عشر، لكن هذا التغلغل لم يكن حصيلة فكر واع: فقد جرى اكتساب العلوم الإنسانية دون أن يعاني من داخل المسار الذي ولدها فان عاقبة هذه الحلقة الناقصة، وخيمة وخطيرة - وهي تزداد تفاقما بقدر ما يكون الوعي أللذي لم يتبدل داخليا "متأخرا عن الحداثة فهي بدل من أن تنير الوعي، فأصبحت تعميه وتبدّله والسبب في ذلك أن هذا الغياب الكامل للوعي ينعكس سواء في المعتقدات آم في مستوى العادات، فهو يشكل على مستوى المعتقدات نوعا من واقع غيبي، متميز في أن من واقع اللاواقع" واقع غيبي يقبل بلا وعي، بوصفه هوية الأمة "ومثال ذلك أن الحداثة تأتي منبثقة من سياق تاريخي آخر، لتركز بالتحديد على هذا الواقع الغيبي شبه المتحجر أللذي يترجم نفسه أيضا من خلال كتلة الضاغطة للتقاليد والعادات المتأصلة، وما هذا بشيء آخر سوى التبلور الاجتماعي لهذا المجال العقلي من هنا عدم قابليتها للاختراق من جانب أي تغير"[7].

ثانياً: التحدي المعاصر وغياب الأنا أفكر "cogito"

نريد أن نتحدث هنا على منسميه بـ"التصدي المعاصر" أللذي أفضى ولا يزال في آسيا إلى تغيرات فكرية ملحوظة -كما نريد إعلان الأسف الشديد لظاهرة غياب الهوية، التي تهدد الحضارات التقليدية بالخطر ونروم كذلك على إسماع آهاتنا وأننا ونحن تحت وطأة هذه الحياة المزدوجة المريضة، أي تحت وطأة هذا التناقض الوجودي الناتج عن صدام جانبين متفاوتين يدفعان إلى التصدي إلى سلوكيات غير مدروسة وردود أفعال غير متفوقة، وبالتالي فهما في إطار هذا الخلط والصدام، يمزجان لنا التفكير العلمي مع العرفان ألشهودي بنفس الدرجة التي يزلزلان بها العرفان عب تفسيره تفسيرا علميا.

---

7 داريوش شيغان، النفس المبتورة، هاجس الغرب في مجتمعنا، المصدر نفسه، ص76-77.

- ولكن نرى ما هو المراد بالتحدي؟ أليس هذا التحدي قوة تنتصب أمامنا وتتحدنا وتدعونا إلى النزال؟ إلا يوجد في هذا عصر أجنبي ينبغي أن يلاحظ في واقعنا ويحسب له حسابه؟ العنصر الأجنبي أللذي يطالبنا لمجرد كونه أجنبي أن نعيد التوازن المختل إلى نصابه؟

ولهذا كلما كان التحدي أقوى كانت الجهود اللازمة للتغلب عليه اكبر وأصعب، وكانت الواقفة اللازمة للتحليل الواقع، ومعرفة قوى الفاعلة والوسائل الضرورية للانتصار على هذا التوتر، أكثر أهمية وضرورية في الانتصار على أي تحدي أو أزمة - لهذا فان الاحتكاكات والصدمات والحوارات والنهضات التي تنفتح وتزدهر داخل إحدى الحضارات هي بالنسبة لصانعيها والمتأثرين بها ومستلهميها والمستفيدين منها، كانت يقينا في حكم التحدي، وكانت إلى ذلك سببا في حريتهم وازدهارهم وتفعيل طاقتهم الخلاقة، ولهذا يعود "جون سكوت أريجين، الوجه الرئيسي في النهضة الشارلمانية حيث استطاع بناء تركيبية جزئية من الفكر الأفلاطوني المحدث والديانة المسيحية... تركيبة تقوم على جميع ألمساكي السابقة للآباء اليونانية، والتي ما كان لها أن ترى النور إطلاقا لولا أن أفسح التياران اليوناني والمسحي رغم التباينات الكبرى بينهما، المجال لظهور التجارب الروحية لدى الإنسان"[8].

1 - مفهوم التحدي

المراد بالتحدي المعاصر، نقطة تقاطع بين مجموعة من المفاهيم الأساسية التي خضعت منذ نشأتها حتى اليوم، لمجرى من التطور، محدد بدقة، وشكلت، على أساس ذلك، جوهر الفكر الغربي بالذات[9].

---

8 داريوش شيغان، الأصنام الذهنية والذاكرة الأزلية، ترجمة حيدر نجف، دار الساقي، ط1 1991، ص8

9 داريوش شيغان، أوهام الهوية، ترجمة، محمد علي مقلدّ، دار الساقي ط1 1993 ص10.

2 - أشكال التحدي: وعجز الأنا في التواصل مع الأخر علميا وتقنيا

يقول داريوش شيغان: "إننا بطبيعة الحال، لم نأنس بعد بالتقنية كما ينبغي، ولا يوجد تطابق وتلاؤم جيد بين شيئية الشيء والمقولات التي تمثل ميزان أعمالنا، وقد تكون في أفكارنا وتصورتنا نسبة من التفكير الاساطيري الشاعري - يغير شكل الأشياء، ويظهر لنا كـ "ألعوبة" أكثر من كونها شيئا مفيدا، وربما لهذا السبب ترانا نحن الشرقيين باستثناء اليابانيين متراخيان في فاعليتنا التقنية إلى هذه الدرجة، ولكن من جهة ثانية، ترانا نحن اللذين أيقظتنا أجراس خطر قرعها مفكرون غربيون حذروا من مغبة الحداثة والنزعة الصناعية، واستخفتنا الاحتجاجات التي زلزلت المجتمعات في كل أنحاء العالم، محذرة من القيم العلمية - التقنية بدأنا شيئا فشيا نسال عن الهوية الثقافية والقيم التراثية الخالدة، ورحنا نقتنع إلى حد ما بان الأمور كان يمكن أن تنحوا منحى آخرا وتكون على شاكلة مختلفة، ومع كل هذا فما أللذي اجترحناه لمعالجة الموقف؟ لا لشيء! إنما نكرر الأخطاء السابقة ربما لو تعلمنا من تجارب الناس اللذين نقلدهم، أو إذا كنا أوفياء لذكرى أسلافنا، لبقينا بعيدا عن تجرع سموم الإخفاقات، ولكن، كلا، نحن متسرعون في أن نسبق حتى أولئك اللذين يستعجلون بلوغ مقصد لا احد يعرف عنه أي شيء"[10].

ويقول مالك بن نبي في هذا الصدد: "...إن التاريخ يثبت لنا عالما مبنيا في الأصل على القيم المقدسة يميل دائما إلى نزع الصفة المقدسة عن مبادئه كلما أوغل المجتمع في المرحلة الثنائية من دورة الحضارة، مرحلة امتلاك ناصية المشاكل التقنية والتوسع وربما آمكن تفسير هذه الظاهرة بإحدى طريقتين: فهي في منظور الاقتصاديين تقدم، وهي في منظور المؤرخين الفلاسفة إهدار طاقة في منعطف شيخوخة"[11] هذان التفسيرات

---

10 داريوش شيغان، الأصنام الذهنية والذاكرة الأزلية، مصدر سابق ص20.

11 مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، ترجمة الدكتور، سالم بسّام =

المتعارضين يتلاقيان في حتمية قانون تحول الطاقة الذي يحكم التاريخ كما يحكم الفيزياء وللذي يقرر بأنه لابد من سقوط طاقة كامنة لإنتاج العمل.

لذا إن سائر الأفكار "سواء التي تختص بالإطار الأخلاقي أو التي تتحكم بالإطار المادي لها لحظة إشراق فلحظة ارخميديس عندما تطلق صرخة الفرح لدى دخولها العالم الثقافي، وصرخة موسى إذا أنسى نارا وصيحة باسكال حين دعي الضمير المسيحي إلا تذكرها في روائع الأدب الفرنسي في القرن السابع عشر نار... فرح دموع الفرح، وفي صيحة نيتشه عندما اكتشف قانون العود الأدبي"[12].

لذا يقترب كل من مالك بن نبي، وداريوش شيغان في هذا الطرح الميتافيزيقي المقحم بالدعوة إلى الجانب المادي فالأفكار بالنسبة إليهم لن تتحقق إلا بحضور الجانب الإبداعي المتمثل في المادة وذلك حتى يتحقق البعد الإنساني للإنسان.

وبذلك حاول مالك بن نبي إعطاء ميلاد جديدا للحضارات التقليدية بما في ذلك المجتمع الإسلامي فقال: "لا تقاس غنى المجتمع بكمية ما يملك من أشياء، بل بقدر ما فيه من أفكار"[13].

وقد حاول مالك بن نبي تفسير الوضع الراهن أللذي ألت إليه المجتمعات التقليدية من خلا ل تقديمه أمثلة التي كانت هاجس الصراع الإيديولوجي والعقائدي فقال: "وقد يحدث أن تلم بالمجتمع ظروف أليمة، كان يحدث فيضان أو تقع، حرب فتمحو، منه عالم الأشياء محوا كاملا، أو تفقده إلى حين ميزة السيطرة عليه، فإذا حدث في الوقت ذاته، أن فقد المجتمع السيطرة على عالم الأفكار كان الحرب ماحقا أما إذا

= بركة والدكتور احمد شعبو، إشراف وتقديم، المحامي عمر مسقاوي، دار الوعي للنشر والتوزيع ط11، 2012، ص60.

12 المرجع نفسه، ص61.

13 مالك بن نبي ميلاد مجتمع، ج1 ترجمة، عبد الصبور شاهين باشارف ندوة مالك بن نبي، دار الفكر دمشق، سورية، ط1 2013 ص38.

استطاع أن ينقذ أفكاره فانه يكون قد أنقذ كل شيء، إذ انه يستطيع أن يعيد بناء عالم الأشياء"[14].

ومثال ذلك حسب مالك بن نبي الألمان التي مرّت بظروف ذاتها، كما تعرضت روسيا أيضا لبعضها إبان الحرب العالمية الأخيرة، ولقد رأت الدولتان؛ وبخاصة ألمانيا – الحرب تدمرا لعالم الأشياء، ولكن سرعان ما أعدت بناء كل شيء وذلك بفضل رصيدهما من الأفكار

هذا البناء هو ذاته نوع من العمل المشترك أللذي يقوم به مجتمع معين، ولقد رأينا فيما سبق أن إتمام هذا العمل ضربا من المستحيل، ما لم تكن هنالك شبكة من العلاقات التي تنظمه، وتجعله سبيلا إلى غاية معينة يقول في هذا الصدد مالك بن نبي: "ففاعلية الأفكار تخضع إذن لشبكات العلاقات، أي أننا لا يمكن أن نتصور عملا متجانسا من الأشخاص والأفكار والأشياء دون هذه العلاقات الضرورية، وكما كانت شبكة العلاقات أوثق كان العمل فعالا مؤثرا، لذا يختم داريوش شيغان هاته الدراسات بنظرة مفادها أننا فعلا نعيش في اغتراب اللاوعي بين ألانا وبين الأخر أيضا يقول: "كنا نريد من جهة أن نقيم حوار مع الحضارات المسماة تقليدية، والموضوعات إزاء التحدي الغربي في الوضع التاريخي أللذي نحن فيه، ومن جهة أخرى أن نحاول القبض على روح اخر للتحولات في الحداثة التي تخضع في النهاية لجميع مؤثراتها تزداد مهمتنا صعوبة لانها تصطدم بعقبتين: استلاب متزايد حيال الذات وحيال القيم الكبرى التي كانت تتمحور حولها نظرتنا إلى العالم، يلي ذلك عدم إدراكنا إضافي لروح الحضارة الغربية عقبة، مزدوجة تتمثل غالبا على صورة ما اسميه: وهما مزدوجا: فمن جهة نعتقد أننا نحافظ على هويتنا الثقافية، ومن جهة اخرى نعتقد اننا داخلنا في روح الحداثة"[15].

---

14 مالك بن نبي ميلاد مجتمع، ج1 ترجمة، عبد الصبور شاهين باشارف ندوة مالك بن نبي، المرجع نفسه، ص38.

15 داريوش شيغان، أوهام الهوية، مصدر سابق، ص35-36.

ثالثاً: أفاق وإمكانية تحقيق الحوار بين ألانا والأخر

1 - نقد مقولة الدين والهوية الاسلامية

التعارض بين الإسلام والعلمنة يعبر عن قلق عميق بالنسبة لـ داريوش شيغان، بل في نظره هي حادثة تهز المجتمعات الإعلامية وحتى أوروبا، وهو بلا شك ناجم عن سوء الفهم، الذي يغذي دوما خيال المسلمين أنفسهم وكذا الفرنسيين اللذين يرون صورة سلبية جداً عن الإسلام[16].

- وما يؤكد هذا التصور بحسب شيغان، هو شهادة عن الحوار الذي آجرته مؤسسة ايفوب ifop والتي نشرته جريدة "لوموند"، اذ جاء في مضمون الحوار القول بأن: "الكلام عن الإسلام، من غير استعداد، ودون وضعه في إطاره التاريخي الخاص، إنما هو بلا شك، من قبيل الهوى والتخيل، فالإسلام؛ لا يمكن اختزاله بالحجاب الإسلامي، ولا يمكن أن يتطابق مع التعصب، انه رؤية دينية للعالم، لها معتقداتها وطقوسها، وقواعدها الأخلاقية وشبكة علاقتها الاجتماعية، ويبقى الإسلام على صعيد المعتقد دينيا، توحيديا، متمحور حول وحدة الخالق والوحي، وبهذا المعنى فانه له أصلا نبويا يتطابق مع أصل الديانات الإبراهيمية، كما يتمتع أيضا بفلسفة غنية ذات تعبيرات رمزية، وهذا ما تدل عليه الكتب المدهشة، التي تركها كبار مفكريه والتي تعتبر لحظات هامة في تاريخ العقل البشري"[17].

- ومن هنا فان التوهم الغالب على الإسلام الديني وجغرافيته، يختزل عندهم فقط كشريعة صارمة وخالدة، وهذا مكمن القلق والعائق الذي يعيق التواصل والحوار مع الآخر، الذي يرى في الاختلاف رحمة، وفلسفة الغرب ربما تمكنت من خلال اتساع اطلاعها الوافر والنقدي، أن

---

16 داريوش شيغان، أوهام الهوية، ترجمة، محمد علي مقلدّ، مصدر سابق، ص111.
17 المصد ر نفسه، ص111.

الدين ماهو إلى مرحلة تاريخية تفهم في ذالك السياق، وقابلة في نفس الوقت إلى الدراسة الاستشرافية بمانها كيان اجتماعي.

ويعارض المفكر شيغان صارمة الإسلام فيقول: "أما أن ترفع راية الإسلام، باسم القانون الديني، الذي يفرض فرضا، فهذا يعني النزول به إلى مستوى القولبة الصارمة، المتحجرة، واقدر إن من الممكن يبقى المرء مسلما، من دون أن يعلن هويته الدينية"[18].

ويعلل هذا القول بوجود اغتراب مفاده أن الإسلام لو فهم خارج نسق الطبيعة الكلية، والتقنية الحديثة، يصبح أكثر من واقعة تاريخية، بل يصير واقعة أسطورية لا تتحقق في التاريخية وكذا مستحيلة في الاستمرار حتى مع لغة الجماعة التي تمثلها، وهذا الوهم المزدوج الذي أصاب الإسلام من الداخل والخارج، ما زال في بكوره الأحلام فيتوهم بأنه باستطاعته أن "يدخل منافسا للحداثة، وخصالها، فيريد أن يستبدل بنى الحداثة، ببنيانه الخاصة، التي لا تتلاءم غالبا مع المحيط الاجتماعي، لا على الصعيد التشريعي ولا على الصعيدين الاقتصاديين، والاجتماعي، وفيما هو يشكو من قصور في عملية المنافسة، يجد نفسه، واقعا في فخ خديعة العقل، وهو يتأرجح، إذ صح التعبير، داخل مجازفات غريبة عن أسباب وجوده، فيها تخترق أجنحته، وفيما هو يرغب في تجاوز التاريخ، يتحول في نهاية التحليل إلى درجة الدنيا من نتاج إيديولوجي للتاريخ، هذا ما اسميه باد لجة التراث"[19].

نستنتج وفقا لهذا التحليل، أن اغتراب الدين عن الطبيعة والواقع الاجتماعي، لا يؤثر بسلب عن الحوار مع الآخر بل يؤثر أيضا بالسلب على نفسه، وهذا ما يوقعه في بكوره الانغلاق مع مستعمليه أيضا لأنه بحسب داريوش شيغان: "إن المنطق القائم على نفي، وجوده نظرة كلية،

18 داريوش شيغان، اوهام الهوية، مصدر سابق، ص112.
19 المصدر نفسه، ص113.

دينية كانت، أو دينييوية لا يمكن أن يتكيف مع عالم منفتح، تعددي، نبحر جميعا في مركبة الواحد، وهنا نصل إلى مفارقة غريبة: من اجل إنقاذ الروحانية، ينبغي استخصاص (أي جعل الشيء ضانا خاص)، الدين وتزمين المجتمع، وإخلاء الحير العام من سلطان الصور، المعتقدات التي لا وطن لها، والتي لهذا السبب، لا يمكن إلا أن تكون مؤذية للإنسان، في هذا الإطار المكسور، الذي تفرضه، علينا بيئة الكون المنفتحة، ذلك أن هذه الصيغ معزولة عن إطارها الطبيعي، تصبح النقيض لذاتها، وتغدو إسقاطات روحية مقهقرة نحو الملكية الجماعية، تماما مثلما غدا الحجاب التقليدي وسيلة تشويش على نظام العلماني "[20].

ثم إن الإسلام في شكله الأصولي، على اقل متطلبته الصارمة، يريد أن يسوي كل شيء تدبير، المجتمع، تنظيم العقول وإغلاقها في وجه موجات الطفرات التكنولوجية التي تقلب العالم، وفق ذالك يريد أن يجعلها شفافة قابلة للبحث وللإبداع، ويستشهد شيغان في هذا إلى قول الفيلسوف جاك روفييه الذي يقول: "يشكل البحث الأساسي، الطريق الملكية نحو التقدم، فهو على الصعيد المعرفي، معادلة لسفر التكوين الشمولي، على صعيد الإحياء (البيولوجي)، انه هو الذي يبدع ويخلق والذي يضمن من خلال ما يقدم من (ترسيـ ـ مات) جديدة المسيرة الصاعدة للمجتمعات البشرية "[21].

إذن الأصولية بحسب داريوش شيغان، هي توقف تقدمنا الثقافي، بوصفها ارتكسات وتراجعا، لا تقودنا فقط نحو ظلامية جديدة تكون بذاتها اهانة وعائق لأبسط رؤيتنا الواضحة، بل تجمد علاوة على ذلك مسيرتنا الصائدة، نظر لان مستقبلنا البيولوجي قد توقف أكثر من ألف سنة مع ظهور إنسان كروما نيون (.Cro-Magnon).

20 داريوش شيغان، أوهام الهوية، المصدر السابق، ص114-115.

21 داريوش شيغان، النفس المبتورة، هاجس الغرب في مجتمعاتنا، المصدر السابق، ص34.

ثم يطرح شيغان تساؤله في كتابه (النفس المبتورة هاجس الغرب في مجتمعاتنا):

ما موقف المثقفين في العالم الإسلامي تجاه هذا الخطر؟

وهنا يوظف بعض الآراء للمفكرين الاسلاميون المعاصرين: أولهما المفكر المصري جمال الغيطاني من خلال قوله: "نتحدى اليوم أيا كان من الحكام العرب أن يطبق إسلام عمر بن الخطاب"[22]. بكلام أخر يكمن نقل نموذج عتيق منذ 10قرنا وتطبيقه على ظروف مجتمعاتنا الحالية؟.

- إلى جانب ذالك يقول الكاتب السوداني الطيب صالح: "أن عودتنا ما إلى عصر النبي هو مجرد طوبى، لا أكثر، من جهة ثانية، يقابل هذه العودة تقليص لمجال الحرية[23].

- ثم يعتبر محمد أركون أن الرجوع إلى الأصول، ينكر العمل الكلامي المهم، المنجز طوال القرون الهجرية الأربعة الأولى، وهو بالتالي، هرب إلى الأمام، لأنه صادر عن تقديس الشريعة في المخيل الاجتماعي؟، كما أن الإسلام ليس نظام حكم، وقوة ذالك لا يمكن أبدا أن يكون نظام حكم، ففي العصر الأموي كان أداة دولة لا يمكن وصفها بأنها إسلامية، بينما كانت الخلافة العباسية تحت تأثير حكم من الطراز لساساني الإيراني، أكثر مما كانت، تحت تأثير حكم من الطراز الإسلامي.

- ويرى الجزائري رشيد بوجدرة أن الإسلام بكل صراحة متعارض مع الدولة الحديثة، وكدليل على ذلك يورده المثال الإيراني الذي يعتبر "الفشل الكامل، الرهيب للنظام الإسلامي المطبق".

- و يعتقد كاتب يا سين: "أن الإسلام لن يتمكن أبدا من أن يكون دولة حديثة وحسب، بل انه يتعين عليه، فضلا أن ذلك أن يتخلص من

---

22 داريوش شيغان، النفس المبتورة، هاجس الغرب رفي مجتمعاتنا، مصدر السابق، ص35.
23 داريوش شيغان، النفس المبتورة، هاجس الغرب رفي مجتمعاتنا المصدر نفسه، ص35.

عادات التعصب الذي يشكل قضية الزعماء المستبدين إلى الضلامية، والذين يزايدون ويبحثون عما يناقض قوى التقدم"[24].

اذ يخلص داريوش شيغان هذا المبحث بالقول: "أن مشكلة العالم الإسلامي تكمن في جاذبيته القديمة، في انعكاساته وتأثراته الدفاعية في حجراته الفكرية وبالأخص في هذا الزعم الوهمي الذي يعتقد انه يمتلك ردودا، جاهزة على كل مسائل العلم، لا مناص لنا من أن نتعلم بعض التواضع، بعض نسبية القيم، فنحن لم نقم بانجاز شيء ما، أكثر كثافة وارصدانا، ورقة من حضارتنا، وليس المطلوب مقارنتها، بل أن نكون متواضعين وان نتحرر من هذه الانوية المركزية الهذيانية، التي تبدوا وكأنها توحي، بان العلم بدا مع الإسلام، وانتهى معه، ولئن كان الإسلام عظيما، فذلك لأنه استطاع، في فترة تكوينه أن يستوعب اشد العناصر تنوعا، وان يصهرها، في صهر توليف كبير، ولنظر في تأشيرات المهددة للعناصر اليونانية الإيرانية والهندية، لننظر أيضا في المساهمات الهائلة التي قدمتها الشعوب المغزوة - التي غالبا ما كانت ذات حضارة ارقي بكثير ووطيدات بها بنيان الإسلام، أن ما يحدث اليوم مع الأصوليات من كل نوع، لا يكتفي فقط بعدم تجريد روح الإسلام، بل يجعل منه أيضا جوقة جنائزية لأحلام محنطة ستضيع في رمال الصحراء، أن الأصولية تخفض العقل إلى مستوى الردود الانفعالية والغضبية، وكل سقوط للعقل يحمل في ذاته بذور العجز والوهن"[25]...

2 - أفاق الحوار بين الشرق والغرب

يطرح سؤال أولي: هل بمستطاع التحاور مع الغرب؟

قال هيدغر في لقاء مع ماتع العالم الياباني: "أن الحوار بينهما عملية

24 المصدر نفسه، ص36.

25 داريوش شيغان، النفس المبتورة، مصدر سابق، ص40-41.

صعبة لعدم وجود بين وجود"[26]. وحيث إن اللغة هي بين الوجود متقلب أداة للتواصل ذاتها إلى عقب في طريق الحوار ربما كان بين الوجود هو ذاكرتنا أيضا، حيث ترتوي فنونا وأفكارا، ولهذا لا يمكن أن يقوم الحوار مع الغرب إلى قائدة أصالة الجانبين، وفي غير هاته الحالة سنتقيد بحدود ضيقة داخل لعبة احترافية وشعارات تمثل اليوم سمة بارزة للصراعات الدولية، وننتهي إلى ما شبه حوارات الطر شان، الواهية[27]، مع انه بيوت الوجود الغربية والإيرانية الاسلامية متفاوتة، إلا أن كلاهما نابع من معين واحد، ولن يكون الحوار حوار حقيقي إلا إذا تمّ على هذا المستوى.

و"الحقيقة انه على مستوى ترتفع فيه المدار يس والمذاهب المختلفة تاركة مكانها للتعاطف على بعد التعبير الرومي، ليس الغاية برمتها هي التواصل على اتفاق "الاتفاق سيحصل حينما تكون هناك مصالح مشتركة بينهما".

وإنما البحث في علاقة التعاطف، كل دراية حقيقية وواقعية هي من حقل الروح وليس العقل، وهو المعنى العظيم لتحرير الإنسانية.

وبهذا لن يعود تمت معنى للحجب الفاصلة بين الشرق والغرب، الغرب هو فضلا عن حيزه الجغرافي، رؤية كونية تتوكأ على تاريخ يمتد لـ2500 سنة.

والشرق الذي تعتمد فيه المعرفة، أكثر ما تعتمد على الحضور الناجم عن الإشراق والإدراك الوجداني هو في الواقع نمط من أنماط الوجود لكن الإنسان شرقه وغربه، ليس الهدف المنشود، أن نقدم المواعظ لجانب على حساب جانب سهمه المناسب، صحيح أننا لا نوفر دائما على قناعات وتصورات متشابهة، ولكن إذا عرض أفضل ما يوجد لدى الشرق والغرب

---

26 داريوش شيغان، الأصنام الذهنية والذاكرة الأزلية، ترجمة حيدر نجف، مصدر سابق، ص88-89.

27 المصدر نفسه، ص89.

فربما أمكن إعادة بناء هذا الكل المبضع، ونقصد به الإنسان الحديث"[28].

ثم يضيف قائلا: "انه ما تعلمته في هذه النهاران المليئة الغنية تعلمت بداية أن الشرق والغرب اللذين لم نتوقف عن الرجوع إليهما خلال هذه الأيام هما، بالتأكيد مجالان ثقافتين وجغرافيين لكنهما أيضا، نمطان مختلفان في النظر إلى الأشياء والإحساس بها، يوجد بيننا شرقيون، وتعلمت أيضا أن احد الشروط الأساسية في فكل حوار ربما يكون الحب، حيث الانفتاح لا يكون فحسب على الأفكار الأخر، التي قد تكون موضع الاختلاف، بل على هذا الوجودي في الإنسان الذي سمّاه باسكال: "عظمة الشرط الإنساني وبؤسه"[29].

ويقول أيضاً: "إنني أدرك لماذا تكون السياسة كبيرة الأهمية بالنسبة للبعض، كما تكون المعرفة الروحية والصمت هي، كما ترون أشكال التعبير المختلفة عن هذين العظمة والبؤس إياهما في الشرط الإنساني، كيف ننكر أهمية السياسة وهي لا تنفك تربكنا بكل أشكال السيطرة والمناورة؛ في حين أنها تستولي على كياننا برمته، وتجعل منا بشرا ببعد واحد؟ وكيف لا نحب العرفان وهو الباقي أملا ووحيدا بالخلاص حيث تتساقط القيم كتفاحات مهترئة؟ وكيف لا نبحث عن الصمت بعد الحوار في حين يبدو الصفاء المشعّ أللذي يضيء ظلال البشر؟ يمكن أن نبدي من الاستلطاف لأحدهما أكثر مما نبديه لغيره لكننا لا نستطيع أن ننكر تعايشها، وربما ما يدري تنافرها على مختلف مستويات الكائن ولكن ألا يمكننا أن نتحاور دوما؟ حين رفض ماركس بكلامه التعبوي المؤثر، على استلاب البروليتاريا أللذي هو استلاب الإنسان؛ وحين تكلم ماركيز على تخيل الإنسان وتوحشه في المجتمعات الصناعية؛ وحين رثى ادورنو لحال تقهقر الإنسان إزاء الطبيعة بما يشبه الوقاية الذاتية الجامحة... وكمان

28 داريوش شيغان، الأصنام الذهنية والذاكرة الأزلية، ترجمة حيدر نجف، مصدر سابق، ص90.

29 داريوش شيغان، أوهام الهوية، مصدر سابق، ص35-36.

اجتماعنا هو ترف غير لائق، وما ينعكس هنا الصعيد هنا على الصعيد الاجتماعي داخل حدود البلد الواحد، هو أيضا صورة لما يجري بيننا وبينكم وبين ذويكم، بيننا وبين ذوينا، بين معظم البشر، بين مختلف التخمين، والمعذبين على هذه الأرض، ولأنه من الصعب على البشر أن يعرفوا انه ما من رابح وما من خاسر، ولا منتصر، ولا من منهزم، لا رجعي ولا ثوري في هذا العالم الزائل بل ليس فيه سوى لحظات نادرة وأصيلة يصاب فيها البشر، بالألم، وهذا الألم هو أللذي يجعل من متعارضين رافضينا الرفض هو أللذي يجمعننا وجوديا ويستشهد داريوش شيغان بالبروفيسور هنري كوربان وهو يسرد رسالة إلى با رسيفال parsifal: "اليد التي تسبب لنا جراح هي ذاتها اليد التي تشفيه" "[30].

وقد ذهب إلى نفس هذا التصور المفكر العربي مالك بن نبي: "أن أساس كل ثقافة هو بالضرورة تركيب وتأليف لعالم الأشخاص، وهو تأليف يحدث طبقا لمناهج تربوي يأخذ صورة فلسفة أخلاقية؛ اذن فالأخلاق أو الفلسفة الأخلاقية هي أولى المقدمات في الخطة التربوية لأية ثقافة" [31].

أي الأخلاق بصورتها الإنسانية، لا بصورة الأحادية التي تتخذ دوما الإيديولوجية والنزعة التفضيلية دين على دين، كما نجده لدى التصور الإسلامي الذي يرفض الحوار داخل بنيانه وخارجه لأنه متشبع جدا بالعصبية والجهل المؤسس، والاعتقاد الأسطوري.

في حين الأخر عند ما تجاوز النسق الإلهي استطاع أن يبني لنفسه واقع علمي، وأن يسير نحو العلمنة، بدل الوقوف على الجمود والانغلاق، عكس ما يحدث داخل مؤسساتنا التي ظلت تفكر في مستقبلها بماضيها بلغة المفكر ادونيس، إذن هاته المرحلة التي نعيشها هي مرحلة لابد أن نخرج على الدين كون هذا الدين لم يعد قادر على تقديم الأطر المعرفية، بل اكتفى فقط على تقديم الأطر الروحانية.

---

30 داريوش شيغان، أوهام الهوية، المصدر نفسه، ص32-34.

31 مالك بن نبي، مشكلة الثقافة، دار الفكر، الجزائر، ط4، 1983، ص63.

وفي مقابل ذالك لابد أن يتأسس الحوار على التشارك والمحبة والتعايش أيضا، بدل الخوض في صراع والنفي والتجاوز، لان الحقيقة نحن نستفيد من ثقافة الآخر، لمعرفة موضعنا، وإعادة نقد تلك الأصنام الأزلية التي شاء ت أن تتركنا في دائرة مفرغة إلى أكثر من ألفين سنة. بل راحت ترين الغرب هو العدو الوجيه.

وغاية هاته الورقة هي أيضا الاعتراف بالغرب لكون هو من علمنا كيف نناقش القضايا الكبرى والخاصة بالإنسان بالدرجة الأولى بكل موضوعية، بل تعلمنا بفضلهم كيف نفكر؟ وكيف نكون إنسانيتنا تبعا للبعد الإنساني العام. وإلا لا احد يستطيع أن يكذب قيمة الغرب وفاعليته في واقعنا؟، فتعرفنا عن التقنية بفضل الغرب. والعلم بأشكاله المختلفة لم يكن أيضا ظاهرة وراثية بل هو واقعة حداثية غربية.

فأساس الحوار إذن هو التنوع الثقافي، مصداق لقوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَـٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْ﴾ [الحُجرات: 13].

لذا فالتعارف لا شك أن مصدره الاختلاف، ولاشك أيضا أن غايته التنويع الثقافي، وبالرغم من انه ظاهرة طبيعية، إلا أن حرية فردية، بما في ذالك حرية المعتقد هي أيضا خاصية إنسانية، لا تخص المحكمة الإنسانية، فمهمتنا كبشر هو البحث عن تحقيق السعادة والحوار والمحبة بدل البحث في محاكمة الشعوب.

قائمة المصادير والمراجيع

أ - المصادير

- داريوش شيغان: ما الثورة الدينية؟ الحضارات التقليدية في مواجهة الحداثة، ترجمة وتقديم: د / محمد الرحموني، مراجعة د/ مروان الداية، دار الساقي ط1 2004.
- داريوش شيغان: النفس المبتورة، هاجس الغرب في مجتمعنا دار الساقي، ط1 1991.
- داريوش شيغان: الأصنام الذهنية والذاكرة الأزلية، ترجمة حيدر نجف، دار الساقي، ط1 1991.
- داريوش شيغان: أوهام الهوية، ترجمة، محمد علي مقلدّ، دار الساقي ط1 1993.

ب - المراجع

- محمد عابد الجابري: إشكالية الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1 1989.
- مالك بن نبي: مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، ترجمة الدكتور: سالم بسّام بركة والدكتور احمد شعبو، إشراف وتقديم: المحامي عمر مسقاوي، دار الوعي للنشر والتوزيع ط11 2012.
- مالك بن نبي ميلاد مجتمع: ج1 ترجمة: عبد الصبور شاهين باشارف ندوة مالك بن نبي، دار الفكر دمشق، سورية، ط1 2013.
- مالك بن نبي: مشكلة الثقافة، دار الفكر، الجزائر، ط4، 1983.

التعددية الدينية والسياسية وتنمية بناء النسيج الاجتماعي

أ. م. د. رحيم محمد الساعدي*

مقدمة

تستقطب التعددية بكونها نظاما مشتركا للإنسانية، اهتماما يتناسب والتكاثر الطبيعي لكل من الفرد والآلة المؤثرين والمنتجين لكل من الرغبات والعلاقات والتبادلات المختلفة، ومن الطبيعي ان ينحو التراكم البشري باتجاهات تنظيمية وتتباين توجهاته بفعل التجربة الذاتية لمسيرة الإنسانية الطويلة فتلك الرحلة أخرجت لنا التكتلات السياسية والدينية والعرقية والقومية والطائفية وهي توليفات تخص البناء الاجتماعي لجماعة ما بمكان ما في هذا العالم، اما في جانبها الآخر فهناك التعددية العلمية والفلسفية والفنية... الخ ويمكن وصفها بالتعددية المنتجة وهي تسير بجانب تنافسي مغاير للتعددية الأخرى التي يمكن وصفها بالتعددية القلقة والتي تشمل إمكانية نمو الجانب التنافسي لكل من الفئات الدينية والسياسية والقومية والطائفية وسواها.

وعلى هذا الأساس يمكن دراسة التعددية من هذه الزاوية وبشكل فلسفي اقصد من داخل بنيتها وطبيعتها وأهدافها ومصيرها، وسيكون من

(*) الجامعة المستنصرية، العراق.

غير المفيد دراستها بشكل جزئي، اقصد من زاوية كونها مسالة دينية أو سياسية فقط.

وفي هذه الأوراق البحثية ربما لم أسهب في الحديث عن الجانب التعايشي أو التعددي، وأيضا لم أفرط في مواضيع تتصل بالتعددية المتعلقة بحقوق الإنسان وأثار ذلك وغيرها من المسائل، فربما لم أتوسع في هذا المجال، إلا إنني مع هذا حاولت تشخيص نقطة التقاطع التي تمنع التعايش والسلام في اغلب العصور والأزمنة وهو المتعلق بالسياسة كما سيتضح لا الدين وإذا كانت الموضوعات المطروحة تمثل تركيبة معينة ونقاط مختلفة فما ذاك إلا محاولة لاستعراض أهم المرتكزات التي تخص الجانب التعددي بأطره المختلفة.

واقتصر هذا البحث على توضيح ونقد الفكر البلورالي التعددي الذي نهض في بدايات القرن المنصرم وجاء نقده لأنه هو نفسه لا يسهم في تقديم تشخيص سليم يحد من الصراع الإنساني اويقوم بتنمية التعايش الاجتماعي، هذا إذا لم يكن هو نفسه العنصر المسبب للإرباك في التعايش الاجتماعي والتعددية الدينية.

ثم عرجنا لتوضيح صورة التعددية الدينية والتحديات الاجتماعية من خلال توضيح المنهج المقترح والمبني على تشخيص المعوقات وتقوية المشتركات وتفكيك الخلافات والاتكاء على العراق عند الحديث يبرره ما أصاب هذا البلد من المحن والآلام وهي دعوة إلى تشغيل الأفكار النظرية لتجريبها وإخراجها من التنظير إلى حيز التطبيق في معالجة الشارع العربي.

التعددية الدينية غير المنتجة (قراءة قراءة نقدية للفكر البلورالي)[1].

يعرف قاموس المصطلحات السياسية والاقتصادية والاجتماعية التعددية على أنها عبارة عن تنظيم حياة المجتمع وفق قواعد عامة مشتركة

---

1 التعدّدية الدينية Religious Pluralism من المسائل الكلامية حديثة الظهور، وقد =

تحترم وجود التنوع والاختلاف في اتجاهات السكان في المجتمعات ذات الأطر الواسعة، وخاصة المجتمعات الحديثة حيث تختلط الاتجاهات الأيديولوجية والفلسفية والدينية[2].

وقديما كان مصطلح (البلورالي) يطلق على من يتولى عدة مناصب في الكنيسة لكنه بصورة تدريجية اخذ يكتسب مضمونا فلسفيا فيما بعد فصار البلورالي يعني الشخص الذي يميل أو يرحب بالتعدد أو الكثرة في أي مجال فكري أو ثقافي أو سياسي، وقد يتداخل المفهوم وفكرة التخصص أو الموسوعية والأخير يشي بقربه من التعدد[3].

والتعددية قديْما كانت ردة فعل ضد الكنيسة، ولم تكن في العصور الوسطى تعددية، أي ان المجتمع الأيديولوجي لم ينشطر بعد، ونظرته لم تختلف بعد، ولقد طور اللاهوتي الإنكليزي المعاصر جون هيك (1922-2012م) اصطلاح التعدديّة فأصبح يعني التعدّد في أصل الدّين (التعدّد المعرفي) وأصل الصراط والحقانيّة والنجاة في الآخرة.

= جرت مؤخراً على الألسن، وصدرت حولها كتب ومقالات مختلفة في بيانها أو نقدها ويتكون عنوان (البيلوراليزم الديني) من كلمتين، هما، (بيلوراليزم) و(وديني) والمفهوم الثاني واضح نوعاً ما، إلّا انّ المفهوم الأوّل يحتاج إلى بيان، وتستخدم كلمة PLURALاسماً أو صفة، وكذلك تأتي بمعنى (الجمع أو الكثرة، والحقيقة انّ الكلمة المذكورة تشير إلى (الكثرة) و(التعدد). وتكملتها ism تعني تياراً، من هنا استخدمت في مجالات مختلفة أعمّ من الدين، الفلسفة، الأخلاق، الحقوق والسياسة، فمثلاً، (البيلوراليزم السياسي) نوع من التعددية السياسية، كما تشير إلى تعدّد الأحزاب والتشكيلات، والمقصود من (التعدّدية الدينية) ما يقابل الوحدانية والتفرد، أو ما يصطلح عليه (الانحصارية في الدين) في مقابل (الشمولية).

جعفر سبحاني، التعددية الدينية، مقال باللّغة الفارسيّة نقلته إلى العربيّة مجلة (التوحيد) ونشر في العدد 105، السنة التاسعة عشرة، خريف 1421 هـ / 2000م.

2 سامي ذبيان، قاموس المصطلحات السياسية والاقتصادية والاجتماعية، لندن، رياض الريس للكتب والنشر، 19990، ص138-139.

3 حول هذا الموضوع انظر حيدر حب الله، التعددية الدينية، نظرة في المذهب البلورالي، ط1، مركز الغدير للدراسات الإسلاميّة، 2001م. أيضا حسن عز الدين بحر العلوم، التعددية الدينية في الفكر الإسلامي، مؤسسة العارف للمطبوعات، ط1، 2011م.

فالتعددي هو من يرفض النظرة الأحادية التي يمتلكها أصحاب كلّ دين من احتكارية الخلاص وحصرية الصراط والحقيقة، وتلك فكرة أسرت الباحث الإيراني عبد الكريم سروش (المتبني الرسمي لفكر هيك) والذي يشير إلى ان المجتمع البلورالي مجتمع مدني غير إيديولوجي، فالأخير مؤدلج وموجه وهناك من يستفاد من هذه الادلجة، وموقفه هذا أقامه على أساس موقف معرفي قائل بنسبية المعرفة وتعدد الحقيقة.

ووفق هذا الاتجاه لا وجود للحقيقة الواحدة ولا الصراط المستقيم الواحد، بل الحقيقة متكثّرة بتكثّر الأديان والمذاهب والصراطُ صراطاتٌ وفي القبض والبسط يقارن بين القبض المعرفي الإنساني ومزامنة ذلك مع الشريعة وبالتالي خضوعها للقبض والبسط، فالسرط أو السراطات متعدّدةٌ مستقيمةٌ، فالدين عنده ليس شيئاً لا يتأثّر بذهنيّة المتلقّي وقراءته للنصوص وظروفه الاجتماعية والثقافية وخلفيته الفكرية، وهذا هو رأي الفكر البلورالي ورأي هيك وسروش[4].

وكان ابرز ما ظهر في بدايات القرن المنصرم من موضوع لعلم الكلام الجديد هو تلك التعددية الموجهة واحتضانها لعدد من الأفكار بطريقة قصدية فمثلت مغامرة على شكل صورة قلقة في مساحة الفكر الإسلامي فهي تدعو إلى تأميم الدين أو المبادئ الدينية (وجعله مشاعا) بطريقة فيها الكثير من الإسراف التنظيري، كما انها تستجيب إلى حالة من التغيير الخاطئ فليس المقصود بالتعددية الدينية تشويه النص (صادقا ام كاذبا متغيرا ام كاذبا) بل العيش الديني المشترك وفق رؤى إنسانية هي محض السلام والمحبة والتفهم لكل المتشاركين على ار البسيطة.

ولتأكيد أهمية الموضوع ولحلحلة رتابة ووثوقية الأفكار الانتلجنسية التي تعتقد ان الدين يجب ان يعامل وفق الفهم التعددي في كل حالاته من

---

4 كتب عبد الكريم سروش في التعددية الدينية وله عدد من الكتب الفكرية منها بسط التجربة النبوية، القبض والبسط في الشريعة، التراث والعلمانية، العقل والحرية، الصراطات المستقيمة.

النص إلى منهجه التنظيمي والتعامل مع الآخر وأيضا لإعادة توزيع وترشيد الوقت بصورة مجدية وبغية تبادل الأفكار والحوارات التي لا غنى عنه في الديانات جميعا وفي فلسفات التاريخ والاجتماع والفكر الإنساني على حد سواء، تقرر التكثيف في التطرق إلى بعض الملاحظات الخاصة بالفكر البلورالي:

1. ربما عد الفكر البلورالي أو التعددي نفسه مفصلا مهما في اغلب تنوعات الحياة، سواء المادية ام المعنوية وهي فرضية للحياة تنهج مسلك الصور العديدة للمعرفة والحياة والأخلاق، لكنها في حقيقة الأمر تشير إلى هويتها النهائية المتمثلة بكونها القانون الواحد الذي لا شريك له بالرغم من انه يدعو إلى التعدد، بحسب التنظير لمفهوم التعدد، مما يعني ان لا تعددية في قانون التعدد ذاته.

2. الفكر البلورالي يسترعي الانتباه من خلال عملية إباحة التأويل وتأميم كل من الدين أو الرمز أو الحقيقة لتصبح مشاعة للجميع من قبل الفكر التعددي بدواع منها ان الإنسان هو من يستعرض أو بدافع التغيير ومواكبة التقدم ويضيف من أفكاره على النص الديني، وهذا التجريد المعكوس يعرض النص إلى خطر القرصنة وتمزيق وحدته المعرفية والأساس الثابت فيه، اقصد النص الذي يحمل حقيقة ما، اما ان تترك حقيقة الموضوع ليعتمد على الذات أو الذوات في توصيف أهمية ذلك الموضوع ثم تنسحب الجزئية والنسبية الخاصة بالذوات على الموضوع فهذا فكر سفسطائي جديد والأصل إذا يكمن في النص وثباته.

3. على هذا النحو فإننا نلمس تبنيا للسفسطائية البلورالية الجديدة التي تعتمد على تثبيت نسبية النص بناء على نسبية الفهم الإنساني وبالتالي فهمه فهما كيفيا وباجتهادات مختلفة، وهذا القياس الخاطئ يعطي ثوابت سيئة فالنص بشكل عام يمكن ان نصفه بأنه:

- يتكون من فكرة أو حقيقة ثابتة أو قد تكون بفعل النقل أو التشويه أو الدس غير ثابتة.

- حتى لو سلمنا بان تلك الحقيقة لا تنتمي إلى الثبات فان محاكمتها من قبل الإنسان الغير كامل (كما ينظر لذلك الفكر البلورالي) ولا يحمل الثبات في أفكاره سوف يعطي برهانا ناقصا ولا نهائي.
- والقراءات المختلفة له اليوم تتكون من قراءة ربما توافق الثابت أو لا توافقه،

وبالتالي ليس كل النصوص الدينية نسبية أو غير حقيقة أو لا تحمل ثوابت مطلقة.

- وأيضا ليست كل العقول تمثل الخطأ أو الفهم الجزئي، وليست كل القراءات متساوية كي ندعو إلى التعدد فبعضها، فما يحكمها العلم وتنوعاته وكذلك تفوق البعض على الآخر في تحصيل العلم. والقول على هذا الأساس باختلاف القراءات يعني الإحاطة التامة بكل العلوم والفهوم والأفكار وبالتالي معرفة صلاحية النص أو عدم صلاحيته.

4. تعتمد نواة العقل الجمعي البلورالي على تفكيك أفكار مختلفة جميعها ترتبط بالإنسان مثل مقولة السعادة وصوابية العقاب ومقولة الحقانية، وهذه الآراء التي تفسر ضرورة الاحتماء بالنص الثابت لم تأت من عدم والمغامرة فيها يحيلنا إلى إشكالية تتداخل مع الفكر الاشتراكي أو الرافض لوجود الله أو النص الديني، فلو ثبت ان هناك ثوابت وعقاب فسيكون من غير المنطقي رفضها أو تهميشها أو السخرية منها، وعلى هذا فان الخلاف هنا حول احتكار الدين لبعض الضروريات، وهذه الضروريات تعد بمثابة مصدات لانفلات الغرائز الإنسانية المندفعة.

5. إن التعددية ربما قدمت من فهم يرتبط بالتعدد السياسي فالجهة الغربية التي ابتكرت المفهوم ولهث خلفه البعض لا تؤمن بتعددية سياسية في الشرق ولا تحبذ ان يستقل الشرق لوحده من دون القيمومة الغربية المترفعة، وربما تأتت هذه القيمومة من إحساس وردة فعل ارتبطت بضعف الأدوات المرتبطة بالدين الغربي وتنامي الدين الشرقي فكان ان طرحت أفكارا تهتم بإشغال فكري ومجتمعي وسياسي لا ضرورة له، ومن الغريب ان يعاد ذلك الإشكال الذي طرح قديما في زمن الدولة الإسلامية فالحديث

عن الكلمة وقدمها جاء في مجتمع ينمو أو يحاول النمو، فتحرك الكلام حول كلام الله اهو قديم أم حديث وانشغل الناس والباحثون بالإثبات أو قل بالجدال غير المثمر لآراء لا يعرف الكثير منهم نهايتها وهذا ما حصل مع ابتكارات الباحث هيك وحمل رايتها سروش، وإلا ما ذا تقدم فكرة التعددية إذا كانت تطل من زاوية تخريب النص المقدس أو العمل بمنهج تحجيم وتسفيه النص، فلو ان الأمر تعلق بدراسة النص وفق السياق الأكاديمي العلمي لخفف من القضية إلا انها عملية ممنهجة لفتح باب الابتكار والاجتهاد السالب في منطقة لا يجب التقليل من أهميتها.

6. أخيرا نحن في فهمنا للفكر البلورالي أمام أكثر من موقف منها:

- هل يريد هذا الفكر ان يفسر النص الديني بمجمله على أساس نسبية كل النصوص الدينية.

  الجواب سيكون انه يجب عليه ان لا يجزم - بحسب العلم - بعدم وجود الإطلاق والمطلقية في اي نص ديني.

- هل يعتقد الفرد -أي فرد- مع وجود نمط لا متناهي من المعارف، بان لديه المعرفة الكافية لفهم خارطة الدين والنص الديني. الجواب ان النسبية التي ينادي بها أصحاب التعددية سوف لا تقدم حلا ناجحا يتوافق مع الامتداد اللامتناهي للأفكار والعلوم والمعارف.

- لماذا الحديث عن الدين في منهجية التعددية، هل هي الدعوة إلى دين عالمي أم إلى تغليب دين على دين أم نقل أخطاء دين (المسيحي مثلا) وقياسها على دين آخر أم تحطيم المرتكزات الأساسية والثوابت الخاصة بالدين الإسلامي.

- هل نحن بحاجة إلى تحريك بحار الدين، وما الأهداف التي سنحصل عليها. والجواب ان ما نحصل عليه هو تشغيل اسطوانة قديمة لا يعتقد الفكر الغربي بأهميتها وهي الاسطوانة الكلامية التي غالبا ما يحركها وفقا لمحاولة الإسلام الالتفات إلى ما هو أهم من المعارف أو الالتحاق بالأفكار الحديثة على الساحة العالمية، فلماذا لا تأخذ

هذه الأفكار الحيز المماثل في الفكر الغربي؟.

الجواب أيضا لأنها قضية دورانية يكون القصد منها التشكيك الذي يتبناه من يفتقر إلى نموذج مفيد آخر للتطور ومناقشة أفكار مختلفة، والغرب يمتهن التطبيق والعمل، وهو لا يقف طويلا ليحلل القضايا الدينية أو انه لا يؤمن بمطلقية النص الديني، وهو يعلم تمام ان المدخل لتبديل افهام المسلمين هو تبديل الثابت الذي يعارض الكثير من أهدافه.

- ألا يوحي مفهوم علم الكلام الجديد بهذه الصورة بأنه تحريك للغرائز وتنمية للجدال الذي ربما لا نحتاجه أكثر من حاجتنا إلى الفكر الفلسفي والتطبيقي منه.

ومن هذا نستنتج وبشكل لا يقبل الجدل ان إشارة التعددية الدينية بطريقة جدلية ومقصودة تؤدي إلى تشتيت التعددية الدينية اولا ثم التعددية الاجتماعية والسلم الاجتماعي لأنها تعمل على تحريك الغرائز الإنسانية وتقود إلى صدام الذوات على مستويات النخبة أو على مستوى الذات البسيطة وحتى الذات القومية والطائفية والسياسية والطائفية، ولا يعني ذلك انه لا يجب علينا مناقشة التعددية الدينية بشكل قاطع بل قصدت انه لا يجب علينا تناول التعددية من زاوية تسطيح النص الديني وتحجيمه وتقليل احترامه لأنه سيكون مثار الجدل والصراع والشتات، وهي حالة مساوقة للتلاعب بالنص عن طريق التأويل والتفسير الخاطئ.

التعددية والتحديات الاجتماعية

في تحليل المفاهيم بشكل عام علينا اعتماد منهج يبنى على توضيح الآراء والأفكار وتبسيطها، وهي عملية ترشدنا إلى طريق أفضل فإذا كان الحديث مثلا عن مصطلح الوحدة أو التعايش الاجتماعي في بلد ما فان الأمر يحتاج إلى تبيان المعاني كما يتطلب أيضا معرفة الجوانب المرتبطة بذلك المفهوم، واقصد بذلك متعلقات ملازمة لتنمية العيش المشترك بين أفراد المجتمع.

إن التعددية الثقافية تهتم بالجماعات بشرية من جهة الثقافات والقوميات والأجناس والأعراف والأفكار والتيارات والطُّروحات وذلك في إطار اجتماعي وقانوني وسياسي مشترك يحفظ لكل حقه وحريته.

وفي المقابل فإن التعددية السياسية يمكن أن تكون هي ذاتها نتاجاً وانعكاساً للتعددية الاجتماعية[5].

أما التعددية الدينية، فتختص بالتعدد في العقائد والشرائع والمناهج المتصلة به، وتعني الاعتراف بوجود تنوع في الانتماء الدِّيني في مجتمع واحد أو دولة تضم مجتمعاً أو أكثر، كوجود اليهودية والنصرانية بالإضافة إلى الإسلام في ظل المجتمع الإسلامي، وأيضا التعددية المذهبية، وهي التعدد المذهبي في إطار الدِّين الواحد، حيث يوجَد تنوع في الانتماء المذهبي في مجتمع واحد أو دولة تضم مجتمعاً أو أكثر؛ كَمذاهب أهل السُّنَّة الأربعة، ومذاهب الشيعة اما التعددية السياسية فتعني مشروعية تعدد القوى والآراء السياسية، وحقّها في التعايش وفي التعبير عن نفسها، وفي المشاركة في التأثير على القرار سياسياً في مجتمعها[6].

وهناك ثلاثية تمثل ما يشبه الإعاقة للتعددية في بلداننا الشرقية بجوانبها المختلفة وهو ما تمثل بـ

---

5 محمد عمر مولود، الفيدرالية وإمكانية تطبيقها في العراق، العراق، مؤسسة موكدياني للطباعة والنشر، 2003، ص 5-7.

6 د. محمد الرميحي، الجماعات الإسلامية بين قَبول التعددية ورَفضها، مجلة الكويت، 2005، ومن الآيات القرآنية الدالة على التعددية بشكلها الإنساني:

1 - ﴿وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً﴾ [المَائدة: 48].

2 - ﴿وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦ خَلْقُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَٰنِكُمْ﴾ [الرُّوم: 22].

3 - ﴿وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَعَلَهُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً﴾ [الشّورىٰ: 8].

4 - ﴿وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً﴾ [المَائدة: 48].

5 - ﴿وَقَطَّعْنَٰهُمْ فِى ٱلْأَرْضِ أُمَمًا﴾ [الأعرَاف: 168].

6 - ﴿قِيلَ يَٰنُوحُ ٱهْبِطْ بِسَلَٰمٍ مِّنَّا...﴾ [هُود: 48].

7 - ﴿لَآ إِكْرَاهَ فِى ٱلدِّينِ﴾ [البَقَرَة: 256].

1 - المجتمع.

2 - الدين

3 - السياسة.

والتعاطي السياسي لا الدين هو ما يؤخر التقاء المجتمعات، وربما تشكل الثلاثيات نمطا مهما لقراءة شبه شاملة لكل من الجانب السوسيولوجي والايدولوجي وأيضا السياسي لمجتمع ما، والفكرة هنا ترتبط بفلسفة التاريخ التي تجمع تصورات وتجارب سابقة توظف بصورة تتعلق بالحاضر أو المستقبل، ومن التاريخ نفهم بان الجانب المضاد والمماحك والرافض للمصلحين من نوح إلى إبراهيم إلى موسى إلى بقية الأنبياء والأولياء، لم يكن لولا التداخل السياسي، فالطواغيت دائما يشعرون بخطر انقراضهم وهي عقدة نقص تشير إلى ان لا أهمية لهم على الإطلاق لأنهم يرسمون آمالا تخصهم أكثر مما تخص شعوبهم. ولذا لم يطارد فرعون المصلح موسى عليه السلام الا لأنه يحس بخطره على سياسته وكرسيه ولو انشغل بدينه فقط لما شكل خطرا، الا ان دينه كان يحتم عليه ان يحارب الطواغيت ولذا فهو دين سياسة أيضا. ، وهذا ما عرفناه من قتل المسيح ومحاربة النبي محمد وهو الحال مع بقية الطغاة والمصلحين اليوم.

اذا فعقدة التعددية المجتمعية سببها القضية السياسية لا الدينية، لكن الأدوات المستخدمة هي الدين والمجتمع. ولا يعني ذلك ان تفهم الإطراف المتجاذبة للسياسية بان هذا الكلام يصب في صالحها، فالحلول هنا تنطلق من اتفاق على قواعد أساسية لتبادل الحكم السياسي بشروطه المنطقية والمنطلقة من تعاطي السلطة على أساس الاستحقاق أو الانتخاب، والا كانت العملية أشبه بالاستحواذ أو هي تشير إلى أحلام للتسلط ليس الا، ولو يأخذ السياسيون الراي لما كان الا اعتماد الحكم لمدة أربع سنوات لكل الرئاسات، لكي لا يعقد السياسيون الامال بالاستحواذ على السلطة وبناء أعشاش بقائهم وتكوين جمهورياتهم الخاصة بالاستحواذ على المال العام.

إن حديثنا هنا ينصب بشكل تطبيقي ويتمحور حول تنمية أواصر المجتمع العراقي وهو يمثل محاولة لتحليل واستشراف مكونات المجتمع العراقي (الفئات المختلفة ضمن كينونة مفهوم العراق)، والذي يدعو إلى تلك المهمة هو الشعور بقلق مصدره الأساس اختلاف وجهات النظر سابقا بفعل التدخل الأجنبي وترويجه للعنف الطائفي بطريقة أو أخرى ولاحقا تتمثل بشعور يتسم بالقلق من عودة المنهج الخاطئ مرة أخرى ، أو استغلاله سياسيا لأنني مؤمن ان من أهم ما يتعلق بالنسيج الاجتماعي لشعب ما هو الجانب السياسي فما عداوة الطغاة للمصلحين إلا بسبب تهديد المركز الرئاسي والمصالح الخاصة بالطغاة.

وهي ليست دعوة لترك السياسة أو التخلي عن حقه ولكنني أردت لفت الأنظار إلى ان ديناميكية الصراع الإنساني غالبا ما تتحرك بفعل السياسة أو بشكل أكثر دقة بفعل جانب اللذة الذي توفره السياسة واللذة هنا تعني التحرك السياسي أو التسلطي من اجل الذات أو الخصوصية أو النفع الشخصي أولا[7].

فإذا نحن أمام مشكلة تتطلب حلا أو أكثر من حل ومن دون شك نحتاج ان نوضح الأسباب والنتائج والدواعي والعلاج، سواء تعلق هذا العلاج بترميم الخوف أو بناء الثقة أو حلحلة الأزمة المتعلقة بالمشكلة قيد البحث .

آلية العمل

في البداية يتوجب هنا تبني منهجا معينا بخطوات رئيسة منها:

1 - تحديد المشكلة التي تحمل عنوان (تنمية الوحدة الوطنية العراقية).

2 - تحديد الفئات التي تنصب عليها الدراسة (كافة تنوعات الشعب العراقي - الاجتماعية والدينية والسياسية) .

7 لقد أشرت في مقال في الشبكة الالكترونية إلى ان اللذة هي احد محركات التاريخ، وبالتحديد اللذة السالبة، فهي من يحكم الإنسان ويحركه ويقصي الآخر ويميته أحيانا.

3 - مقارنا بين نمطين من الأفكار الأولى تتعلق بالجوانب المختلفة التي تشترك بها المجتمعات في العراق .

4 - المقارنة بين جانبي التشابه والتوافق بين التنوعات المختلفة .

5 - تفكيك الاختلاف أو تقوية الاتفاقات المتنوعة .

6 - التطبيق بالمسائل المتيسرة والبسيطة وتفعيل الثقة مع الانتباه إلى عاملين .

(المتغيرات - الزمن).

واحسب انه منهج بسيط يقبل التطبيق والتوسيع، فالمشكلة ماثلة أمامنا من دون شك ويتم تحديدها بوصفها عملية تطوير وزيادة اطمئنان أفراد المجتمع العراقي جميعهم، وهو فهم يتعلق بالخطوة الأولى.

اما الخطوة الثانية والتي يمكن جمعها مع الخطوة الثالثة فترتكز على فهم تنوعات المجتمع العراقي وتدرج قوة الأسباب والاختلافات التي هي موضوع القلق في المجتمع العراقي:

وفئات المجتمع فهي:

أولا: ما اختلف على أساس ديني (يشمل ديانات الإسلام والمسيحية واليهودية أو غير ذلك من صابئة وايزيد) ولا اثر لنزاع بين تلك الديانات فيما بينها ربما لان البقية أقليات تحتاج إلى حماية .

ثانيا: ما اختلف على أساس عقائدي (وهو يخص الدين الإسلامي باعتبار التوزيع الشيعي والسني) والاختلاف هنا يبرز بفعل عوامل أخرى متعددة منها السياسة أو الإعلام أو الإثارة الخارجية، وهو ما يولد العنف الطائفي بشكل يؤدي بالمجتمع إلى الانكسار.

ومن مقارنة اي فرد يتعرض إلى استثارة تخرجه من وعيه وسلوكه الاعتيادي ليتحول بعدها إلى إنسان آخر يمكن فهم إثارة طائفة أو ملة وضربها في صميم عقيدتها لتتحول بعدها المسالة إلى سلوك آخر والى طريق مسدودة لفترة وجيزة، وهذا ما سعى إليه المحتل في العراق عندما

عمد إلى إفساح المجال لأصحاب الفتن لكي يضعوا حجر الأساس لتحطيم التفاهم السني الشيعي في العراق، والتاريخ يحدثنا ان مساحة العيش المشترك واسعة بين الجانبين لأكثر من ألف وأربعمائة سنة بالرغم من حدوث معرقلات هنا وهناك .

ثالثا: الاختلاف السياسي (وهو يشمل سعي الفئات إلى تحقيق قوة معنوية لجماعتها ويتشكل الصراع هنا بين كل الطبقات ولكن شدته تبرز بين اكبر فئات المجتمع. فنحن قد لا نحتاج إلى مقارنة المتغايرات بالنسبة إلى الأقليات التي لا تسعى إلى تحقيق القوة الأساسية في البلاد، كلا فالأقليات تحتاج إلى حماية آمنة وهدوء بالإضافة إلى تحقيق العدالة لها وإعطائها حقوقها جميعها، اما الأطراف المتجاذبة فهي قلقة من سيطرة الآخر وإقصائها وهذا هو سبب تشتيت الوحدة الوطنية في أي بلد، سيما البلدان الشرقية التي لا تنظر إلى خيارات تتعدى الأبيض والأسود، وهو خيار يجب ان يتواجد في الإدارة والقانون الحاكم للمؤسسات الحكومية لكي يستقيم العمل، لا لتطبيقه على التقاء الفئات الاجتماعية.

رابعا: اختلافات أخرى اجتماعية مناطقية بالدرجة الأساس مثل الملبس واللهجة والطقوس الدينية وسلوكية أحيانا. وهي لا تشكل عامل إعاقة لوحدة مجتمع ما بقدر ما تشكله العوائق السياسية أو الاختلاف العقائدي (الموجه بطريقة قصدية).

تنمية بناء النسيج الاجتماعي العراقي - تقوية المشتركات -

كان الحديث في عن تحليل أولي لفهم طبيعة المجتمع العراقي، وربما نجد فهما تحليليا يتمثل المشتركات التي تناصف السلوك العام لذلك المجتمع، في المجتمع العراقي جملة من التفاهمات قد يصنعها الدين أو التاريخ، وربما يتوجب ذكر البعض منها لفهم تنمية قوة المجتمع وتتعلق المشتركات بالفقرة الرابعة والخامسة التي تم ذكرها:

1 - الجانب الديني

ويتمثل بجانبين دين الأقليات ويقوم على أساس توفير الحرية والحماية له، لكي يحقق المجتمع الهدوء، وخلاف ذلك (عند محاولة استئصالهم ومحاربتهم) يعني قلق وتخوف الدين الآخر من هذه الأقلية وهذا التخوف عامل ضعف للعقل والفكر والدين، وعليه فان تمتعهم بحريتهم وتوفيرها لهم هو أمر مهم. والطرف الثاني في المعادلة هو الدين الإسلامي فإعطاء كل صاحب شعيرة حقه سوف يزيل الخلاف، ومشتركاتنا في الدين الإسلامي تتمثل بالأسس الرئيسية إلا ان خلافنا في التفاصيل، ولا اعتقد انها تمثل عامل قلق إلا حينما تثار القضية الطائفية، وما يثيرها هو بعض السياسيين والإعلام وبعض المازومين، والحكم الأساس هنا هو لحزمة من الضوابط التي تحد من الانفلات منها الاستعانة برجالات العقل والدين واعتماد النص الديني الذي يساعد على تقييد السلوك المنفلت، بالإضافة إلى القانون العام المتفق عليه ولكن العامل الأكثر أهمية هو توفير وتطبيق الثقة بين الأطراف وتنميتها، إلا ان الطموحات السياسية والرغبة الطائشة ومحاولة التملك والانفراد والاستحواذ تبقى عاملا قويا في تصديع تلك الثقة ومع هذا فيمكن تعويض ذلك بأداء الخدمات وتحقيق العدالة الاجتماعية وتوفير الأمن والعيش المشترك.

2 - الجانب الثقافي

ربما يمكن القول ان الثقافة على ضعف تنميتها في العراق اليوم تتمتع بحصانة نسبية من دخولها في مأزق الصراع العام في العراق، ربما لأنها بمنأى عن التطلع والطموح السياسي الذي يؤدي إلى تفرقة العديد من الأشياء. ولكن هل يمكن تحميلها مهمة توحيد الكلمة داخل الصف العراقي، قد تحمل الإجابة شيئا من التفاؤل بما للثقافة دور في توحيد الافهام والأذواق والنتاج الأدبي والفني ولكن ذلك سيكون بمعية استخدامها بطريقة مشتركة وتفاعلية، فتكون كما اعتقد أشبه بالبدائل لجمع شمل المتنافرين، باعتبار تمتع المثقف والمفكر والأديب والأستاذ الجامعي

بروح عليا تتجاوز المشاحنات الدينية والسيأسية أو على الأقل تذكير هذه الفئات دائما بأنها الأمل في إحلال روح الهدوء والانسجام على المجتمع الواحد، وتبقى الثقافة هي العامل المشترك الأكبر في العراق.

3 - المشتركات الوطنية

ومنها الأرض واللغة والموارد والأخوة والدولة والحكومة (بحسب نسب التمثيل)، ومن المشتركات التعليم والثقافة ومجموعة من الأعراف غير الناشزة والتي تؤدي واجبا معينا لا يخلو من فائدة.

تفكيك الخلافات

وصلنا إلى فهم عام يشير إلى ان مفردتي القوة السياسية والنفوذ الديني بكونهما من أسس القوة وحرية الاختيار هما المحرك الأكثر ديناميكية لتشكيل نوع من الخلاف وهما يمثلان بحسب اي طرف - فقد بعضهما- نوع من القيود وحالة من القلق الاجتماعي والسياسي، وهذا لا يتعلق بالعراق فقط بل يشمل التوتر في سوريا ولبنان والبحرين والسعودية وغيرها فالتنازع على نفوذ معين هو ما يؤدي إلى خلافات عميقة، ويقوي هذه الخلافات ارتباط الدولة غير المستقرة بالجماعات الأخرى في الدول المستقرة نسبيا.

والأساس في القضية ان كل فئة تقوم بتنمية جماعتها لنشر فكرها الديني أو العقائدي أو الاجتماعي أو السياسي من خلال القوة السياسية (السلطة) وهو أمر قد لا يشكل خللا بحد ذاته إذا كان يعتمد السياق القانوني وفق الحق الانتخابي والوسائل العقلانية المتفق عليها والتي تقدم منهجا شاملا يعتمد العيش المشترك الذي لا يصادر حرية وحقوق الآخر.

وربما يكمن بعض من حل هذه الإشكالية بالعمل بتطبيق العدالة في التمثيل السياسي والموارد والخدمات وسن القوانين التي تعاقب على الفعل الطائفي الممزق للمجتمع، ولكن يجب الحذر تماما من التسيير الذي يعمد

إلى منهج المال مقابل الدعم والمال مقابل فرض الأجندات، ربما تتقارب المصالح ولكن يجب ان لا تصل إلى فرض المناهج التي لا تخدم المجتمع[8].

وبشكل عام فإننا في اغلب المجتمعات لا تجد بان للثقافة دورا في تأجيج الصراع بل ربما هي العامل الخامل في هذا الجانب فهي بلا غايات كما هي السياسة والمشكلة تكمن في الغايات والنوايا ويبدو ان الشيطان هذه المرة يدخل في الأساسيات قبل التفاصيل في بلد مثل العراق، فالمشكلة متعددة الا انه لا مشكلة من دون حل.

لإبقاء السياسة (الكرسي) ليحكم لعشرات السنين، فلا تعددية على هذا الأساس ويبدو ان اللعبة تتكرر (على الشعوب) في أزمنة مرت كما تفهمنا فلسفة التاريخ الا ان الغرائز غالبا ما تعمل بشكل جزئي فهي آنية تعتمد التعصب وشفاء الغليل لفترة قصير وهي غالبا توظف الدين، وفي تشغيل الغرائز نلحظ أمرا اليوم في مجتمعنا يتمثل عند الموالاة لفرق كرة القدم العملية التي دجنت الشعوب لتصنع منها منظومة غرائز متنافسة هامشية وإلا فان فرق كرة القدم لا تعير أهمية لشعوبنا، ومع هذا تجد بان أصحاب الوعي منهم يعد ذلك بمثابة الهروب من وقع سياسي أو اقتصادي أو امني مرير يعيشه اليوم.

ومع هذا فان ترك السياسة لا يمثل الحل مطلقا بل يجب ان تقنن من زاوية ثلاثية أيضا في جوانب (إعلامية ودستورية وقانونية) بعدم الترويج الإعلامي وفتح معارك السياسة ثم بالاتفاق على قواعد سياسية منها الحكم

---

8 إن نظرة مركزة على خلافات العراقيين تذكرنا بقصة قديمة ربما مفادها ان بيتا من البيوت عاش زمنا طويلا وسط لجاجة وجدال وشجار صاحب ذلك البيت، والجار الذي يستمع لهذه الضوضاء تعجب في يوم ما من صمت على غير عادة أهل ذلك البيت وقد أجابته ربة البيت عند سؤاله بان زوجها وجد عملا، وفي القصة تأكيد على الخدمات وتشغيل العاطلين والقضاء على الفساد هي ملهاة مفيدة للشعب ليقدموا الأفضل وعكس ذلك يعني الضوضاء والمشاكل، بل والاستماع للذين لا يريدون الاستقرار.

ب أربع سنوات للرئاسات الثلاث فقط وتداول الحكم بحسب الانتخاب والاستحقاق وإعلان توافق على تداول الحكم يشمل الجميع دون استثناء وتحديد صلاحيات الرؤساء والأحزاب، كما ان للقضايا القانونية الدور الأكبر في هذه الثلاثية لتحقيق الاستقرار ومعاقبة مثيري الفتنة والشغب والطائفية ولابد من قضاء يتعامل مع الجميع بعدالة.

ان تحقيق السلم الأهلي يعني تحقيق التعددية المتوازنة وهي تأتي من أفكار أولية أهمها التداول الصحيح للسلطة، من دون التفكير بالاستحواذ لاجل الاستحواذ اوتعويض خسارة مرت أو العمل بثقافة (الوثوقية الذاتية) فهي كلمة تؤخر الشعوب وتعطي الآخر الحافز للتعصب وتعطيه الدافع للكره والأساس للعمل على قلب المعادلة والتخريب، فليس هناك تفريط بالسلطة الا من خلال الاستحواذ لاجل الاستحواذ والظلم، وفقدان السلطة يبدأ من الخوف من فقدانها، نعم ان ترك السلطة اليوم هو خيار غير صحيح طالما اننا نملك مقومات إدارة سياسية مفيدة والتخلي عن الحق الدستوري والشرعي بالحكم انما هي عملية جوفاء، ولكن الالتصاق بالكراسي بدوافع أو أخرى (سيما مع فشل في الإدارة) يؤدي إلى الملل والضغينة، ومنهجية تبديل الوجوه من انسب الأعمال السياسة، ولا ينبغي للخائف ان يخاف أو يظلم فغاية الأمر هو الشجاعة في الحكم لا التهور أو التراجع.

المصادر

- القران الكريم
- سامي ذبيان، قاموس المصطلحات السياسية والاقتصادية والاجتماعية، لندن، رياض الريس للكتب والنشر، 19990.
- حيدر حب الله، التعددية الدينية، نظرة في المذهب البلورالي، ط1، مركز الغدير للدراسات الإسلاميّة
- حسن عز الدين بحر العلوم، التعددية الدينية في الفكر الإسلامي، مؤسسة العارف للمطبوعات، ط1، 2011م.
- محمد عمر مولود، الفيدرالية وإمكانية تطبيقها في العراق، العراق، مؤسسة موكرياني للطباعة والنشر، 2003.
- د. محمد الرميحي، الجماعات الإسلامية بين قَبول التعددية ورَفضها، مجلة الكويت، 2005.
- جعفر سبحاني، التعددية الدينية، مقال باللّغة الفارسيّة نقلته إلى العربيّة مجلة «التوحيد» ونشر في العدد 105، السنة التاسعة عشرة، خريف 1421هـ/ 2000م.

السخرية من الدين بين الفكرة والنص عند بيتر سلوتردايك

د. رائد عَبِيس مطلب*

توطئة:

سخر بيتر سلوتردايك** في كتابه نقد العقل الساخر من الدين أو

(*) جامعة الكوفة، العراق.

(**) بيتر سلوتردايك (1947-)، ولد بيتر سلوتردايك من أب هولندي وأم ألمانية في مدينة ميونغ، درس في جامعة هامبورغ سنة 1968-1974 الفلسفة والتأريخ والأدب الألماني، كتب رسالته الماجستير بعنوان "البنيوية والتأويل الشعري" عام 1971. وفي سنتي 1972-1973 كتب بحوث عن "الهيكلية النظرية التاريخية عند ميشال فوكو". كما قدم دراسة بعنوان "إقتصاديات الألعاب اللغوية" في سنة 1976 نقد فيها الدستور اللغوي عند "البروفسور كلاوس ". يعد بيترسلوتردايك كاتب حر، نشر العديد من الأعمال والدراسات وبإهتمامات متعددة مثل، الثقافة، الدين، الفلسفة، الفن، علم النفس، وفي عام 1983 أصدر كتابه " نقد العقل الساخر " وهو في الأصل أطروحته للدكتوراه، وواحد من أكثر الكتب الفلسفية مبيعاً باللغة الألمانية منذ الحرب العالمية الثانية، ودشن بذلك بيترسلوتردايك بوصفه فيلسوفا في القرن العشرين، في عام 1988 كان محاضراً زائراً في جامعة فرانكفورت، وفي عام 1992-1993 أستاذ فلسفة ونظرية ووسائل الإعلام في جامعة كارلسروه، وفي عام 1993 مدير معهد الفلسفة الثقافي في أكاديمية الفنون الجميلة في فيينا، ومنذ عام 2002 كان رئيس قناة وبرنامج "المربع الفلسفي " البرنامج الذي سمي " بساحة أثينا الجديدة" والمكرسة لمناقشة القضايا الفلسفية المعاصرة بصورة معمقة، وفي عام 2008 أصبح عضو في مجلس فرانكفورت، حصل على الأستاذية في 2001 في الفلسفة والثقافة والنظرية الإعلامية كما يعد بيترسلوتردايك حلقة وصل مهمة بين السلف والفلاسفة الأحياء، وهو احد الروافد الفكرية الألمانية المعاصرة. أنتقد الأرستقراطية النخبوية، كما أنتقد السياسة المالية للدولة =

بالأحرى من التراث الديني على مستويين الأول: على مستوى الفكر والفكر الديني وثانيا: على مستوى النص الديني. وبين الأثنين حسب رأي الفيلسوف تقارب مما تعطي تصورا عن الدين لدى الشخص اللامتدين نظرة تختلف عن الشخص المتدين، فإذا كان الثاني يكتفي بالتصديق دون كشف متناقضات الدين أو رجال الدين، بمعنى يسلم للغة النص بما تطوي عليه من مفارقات، فالأول الذي يعتقد بالفكر الديني يكون بينه وبين الثاني مقاربات ومشتركات ربما لها إصولها الفطرية أو التربوية أو الإيمانية التي تستدعيه ان ينطلق من تلك الأسس، في تقديم عرض نقدي للدين ينسجم مع مستوى الوعي وحجم المفارقات والتناقضات وحضور الدين بين السلطة والكنيسة وبين المجتمع.

هذا البحث جاء ليخوض في ما قدمه بيتر سلوتردايك من نقد ساخر للدين على مستوى الفكر والنص ومن زاوية تحقيق الوعي وكشف المتناقضات التي كانت وما زالت تسهم في تشويه الوعي البشري وتكون سبباً في تدجينه لصالح أنظمة سياسية واجتماعية واقتصادية ودينية.

أولا: السخرية الدينية والفكر:

الفكر الديني يتحقق من التفكير الفطري بوجود قوة متحكمة في هذا الكون فكانت سبب في وجود عبادة الطوطمية أو ساعدت على ظهور

= الألمانية والفساد الحكومي المستفحل بالدولة، وتعده وسائل الأعلام في ألمانيا كأهم فيلسوف بعد هايدجر. ومن الجدير بالذكر أن بيترسلوتردايك قد مر بمحطات عديدة في حياته التي تميزت بالتحولات وعدم الاستقرار، وذلك بعيدا عن حياته الأكاديمية، فقد أرتبط على سبيل المثال لمدة طويلة مع المفكر الهندي المثير للجدل شاندرا موهان جاين في صداقة عميقة انتهت بعد موت الأخير. لقب بيترسلوتردايك بعدة ألقاب يتضح منها جدليته في الوسط الثقافي والفلسفي وتحديه للكثير من القضايا بصراحته وجرأته منها " الولد الشقي، الفيلسوف المشاكس، دجال الليبرالية الجديدة المبتذلة، شيطان ألمانيا، الفيلسوف المثير للجدل وهو لقب يرفضه ولا يحبذه، أما اللقب الذي يفضله هو الفيلسوف القطعي أو الحاسم".
للمزيد يراجع موقع الفيلسوف www.PeterSloterdijk.net

فكرتي الخوف والطاعة من الطبيعة ومن الأشخاص والتي تركت أثرها السلبي على وعي الإنسان واعتقاده وسبب كل تلك المفارقات الساخرة، هذه ربما لها مسوغاتها، أما في حالة اعتبار الدين هو مصدر لكل وعي ويتضح في ما بعد أن أسس التعامل مع الدين سببت رداءة الوعي وتشويه هذا ما يرفضه فلاسفة النقد والوعي والسخرية، فبيتر سلوتردايك يفترض أولا: "فإذا كان شخص ما يترك هذا العالم المرئي وتزول مشاركته من الوجود وعندما يتوقف تنفسه وتتوقف تحركاته، يتجلى الموت سلبا. وبعد ذلك بقليل يظهر الجانب الإيجابي ويصبح الجسم بارداً، و يبدأ في التفسخ والتعفن. أما الهيكل العظمي فأنه يقاوم التحلل أطول من الأجزاء الأخرى. ويأخذ على تمثيل ما تبقى منها في المادية، ومن ثم فان تحلل الهيكل العظمي يرمز إلى النهاية"[1] وهذا النص يثير سؤال حقيقة الموت هل يبدأ بمفارقة الإنسان للعالم روحياً بمجرد الموت أم مادياً، بتحلل آخر جهاز في هذا الإنسان إلا وهو الجهاز العظمي وتفككه وتلاشيه.

يقول بيتر سلوتردايك «من وجهة نظر هذا الجانب من الموت، يمكن ملاحظة حالة واحد فقط، وهي فكرة تفرض نفسها على الأشخاص الذين يعيشون في قوة غير مرئية من العمل في الهيئات المتحركة التي تسمح لهم بالتنفس، ويبْقى كشكل متماسك، أو شيء يكون قد غادر من بين الأموات، على إنه شيء غير مرئي، في حين أن هذا غير المرئي يحفز التنفس والحركة والشعور واليقظة، فالحفاظ على جسد النموذج هو مثال للكثافة والطاقة. فإن نشاطها يخلق وإن لم يكن واضحاً من الطريقة التي يمكن أن تكون معزولة، فإن الواقع هو الأكثر حقيقية. هذه القوة الخفية لديها العديد من الأسماء: الروح والتنفس والأجداد والحرائق والشكل والله والحياة»[2].

هذه المفاهيم "الروح والتنفس والأجداد والحرائق والشكل والله

---

1 Sloterdijk, Peter "Critique of Cynical Reason" transltion by michael,foreword by andreas huyssen,university of minnestota press london,1987. p, 275.

2 Ibid: p 276.

والحياة" تمثل قوة محركات الإنسان نحو العيش بين مصدرها المانح لها وبين استمداده لها من طبيعة إرادته وإعتقاده، مثل: اعتقاد البعض بفكرة التناسخ مثلا أو عامل الطبيعة وقوة إرادة التواجد التي تصارع هاجس الموت وقسوة الطبيعة.

يربط بيتر سلوتردايك النظرية البايولوجية الطبيعية مع البعد الميتافيزيقي الغيبي لعملية الموت، فموت الجسد الذي يمر بمراحل انحلالية طبيعية مع عناصر التربة من تفسخ وتعفن ومن ثم تلاشٍ إلى ذرات تراب، فهذا يعني إن نهاية عالم الجسد في الحياة التي كانت تعبر عنه الروح والتنفس والحياة والحركة، انتقلت إلى عوالم جديدة تمر بنفس مقومات الحياة، ولكن غير مرئية مما تمثل علاقة الجسد والروح بعالم آخر يحمل مسميات كثيرة، كما عبر عنها بيتر سلوتردايك في نهاية النص أعلاه.

لذلك يقول: «تعلمنا التجربة أن الحيوانات مثلما ولدت تموت، وأن النباتات تنبت وتزول، ونحن أيضا بطريقتها الخاصة تشارك في إيقاع الموت والحياة، ودون شك تحيط "الروح" بالكون وفي الحياة الإنسانية والحيوانية والنباتية وهي الطاقة الغامضة التي تنشط وراء الليل والنهار والسماء والعاصفة والهدوء والحرارة والبرودة»[3] ويقصد بالروح هنا القوة المفارقة للعالم وهي الله التي تتحكم بهذه المخلوقات عبر طاقة غامضة بالنسبة للإنسان غير المدرك لكثير منها.

إن «الحياة والموت، تأتي وتذهب، فهي الثوابت الطبيعية في سياق الحضارة منذ البداية، ومع ذلك، فإن العلاقة بين التقديم والعمل والمعاناة والقيام تحولت إلى تجربة الموت. وما يبدو أن جانبا من نبضات الطبيعية أصبحت في المجتمعات الأكثر تقدما صراعاً أكثر عمقا وأكثر مرارة بين الحياة والموت»[4].

---

3 Ibid: p 276.

4 Review essay. Anger and Time: a critical assessment, Environment and Planning D: Society and Space 2009, volume 27, pages 168 -173.

الموت هنا حسب إشارة بيتر سلوتردايك سياق حياة وسنة كونية، ولكن ما هو خارج السياق العقلاني، هو إن نجعل من السنن الكونية قوانين اجتماعية "تشرعن" للموت والحياة، وفق رؤى إيديولوجية وسياسية واجتماعية، وهذا يتحول إلى صراع اجتماعي، يجعل الحياة مرارة تستبدل بحلاوة الموت في غير حالته الطبيعة.

لذلك «كثير من الناس تفكر في الموت؛ لأنهم يُقتلون بعنف بدلاً من أن تنطفي شمعتهم سلميا، هناك طوفان من الخوف بسبب التفكير بالموت، وهذا يحدث إنتفاخاً في الحضارات ويقع العنف. لهذا السبب، فإن الدول والإمبراطوريات التاريخية، أينما نظرنا، هي دول وإمبراطوريات دينية، وهي تشكل العوالم الاجتماعية التي كان الخوف من الموت العنيف فيها واقعياً. لدينا ألف صورة من صور العنف أمام أعيننا: هجمات مفاجئة ومذابح واغتصاب وإعدام علني وحروب ومشاهد التعذيب، فالبشر طوروا أنفسهم إلى شياطين من أجل انتزاع أقصى العذاب من موت الآخرين»[5].

ومثل هكذا حال جعل نيتشه يحكم على إن «التراحم - عارض من عوارض النكوص»[6]. أن مسألة التفكير بالموت كما يعبر عنها بيتر سلوتردايك بين التفكير الطبيعي بالموت وبين مشاهد الموت العنيف "الموت الإيديولوجي"، تعبر عن حقيقة واقعية، وظِفَ بها الدين بشكل مغرض، فالسخرية من الدين هي في جوهرها سخرية من المتدينين الذين زرعوا التناقض بالدين وفق اعتقادات تأويلية، وهذا ما جعل الموت كأهم مفردة ميتافيزيقية تدخل حيز الأدلجة والتثقيف، فتذكرة الناس بالموت والاستعداد له وترك الكثير من أنشطة الحياة بسبب ذلك، بمعنى استعماله كأفيون علاجي، من قبل السياسي المتمثل برجل الدولة والإمبراطور الديني، الذي شرعن الموت وأجازه وفق اعتقادات دينية، يُخدع بها

---

5 Ibid: p16.

6 نيتشه، ما وراء الخير والشر، دار الفارابي، ترجمة، جيزيلا فالور، مراجعة، موسى وهبة2003، ، ص185.

العامة، وذلك بين شرعنته والتخويف فيه ومنه.

وهذا ما يؤكده نص بيتر سلوتردايك «فإن المجتمعات الطبقية التي تقمع الطاقات الحيوية للعبيد من خلال العنف الجسدي والرمزي في مثل هذه الطريقة المجوفة والغامضة من الحياة فإن التكهن في هذه الحياة يجمع طاقات طوباوية مع مخاوف الإبادة التي يتم استخلاصها من الفرد في المجتمعات العنيفة من مرحلة الطفولة فصاعدا. فالمخرج الوحيد من هذا الجمع يأتي من التحدي المطلق للوفاة عند البشر المتحضر، أن هذا التحدي على ما يبدو لا يمكن حله من قبل أي شيء»[7]. وكان هناك تخوف لدى نيتشه من إن «يتحول مفهوم الغلبة السياسي إلى مفهوم نفساني هو القاعدة، فليس من قبيل الشذ عن هذه القاعدة، إن تشكل الطائفة الأعلى الطائفة الكهنوتية، وان تفضل بالتالي لتسميتها لقباً يذكر بوظائفها الخاصة. هكذا نجد مثلاً: إن التضارب بين "الطاهر" و"النجس" يستعمل للمرة الأولى من اجل التمييز بين الطوائف - الطبقات»[8].

إن إرادة مقاومة الموت لا يمكن أن تستمر إلى النهاية، فهذه حقيقة واقعية، ولكن البشر في حاجة إلى مقاومة إرادة القتل، التي تأخذ بعداً اعتقادياً ميتافيزيقياً؛ مثل: التثقيف بالقتل والإقتتال، كما تمارسه الجماعات المتطرفة في كل الديانات، فالتبشير بحياة خالدة منعمة بعد الموت، هي إحدى الاعتقادات الاستسلامية والتسليمية للموت. فدعوة بيتر سلوتردايك إلى تغيير نمط الحياة، هو محاولة لمقاومة الموت المصطنع والمنظم الذي تقوم به بعض المؤسسات العلمية والفكرية بقصد أو بدونه. لذلك كان يقصد بيتر سلوتردايك إلى مقاومة للأدلجة والتدجين التي يتعرض لها الإنسان بمقاصد سياسية وإيديولوجية تحمل مشاريع نحو العولمة الكونية.

7 Sloterdijk, Peter “Critique of Cynical Reason” p 275.

8 نيتشه، أصل الخلاق وفصلها، ترجمة، حسن قبيسي، دار مجد، الطبعة الثانية1983، ، ص27.

في نظر بيتر سلوتردايك «هذا هو الجواب من تجربة مرعبة بعمق الحضارة، التي تضم وجودنا في مجتمع لن يسمح تقريبا ببداهة التهديد، وإن كل فرد إجتماعيا يعيش حياته مع هاجس الموت ومتمنيا إن لن يكون في نهايته عندما يرن ناقوس الموت، لهذا السبب فإن تاريخ الحضارات يهتز مع عدد لا يحصى من الصرخات التي لا حدود لها- مع صوت مليون جهوري لا "للموت"»[9].

فصرخة التحدي بوجه الموت الإمبراطوري أو موت الدولة الدينية أو الدولة العلمانية مع إرادة العيش التي يملكها ثوار الحياة المدنية، تشكل مرتسما مستقبليا لطبيعة الحضارة البشرية، فالحضارات القائمة على العبودية؛ مثل: الحضارة البابلية أو حضارة الفراعنة أو الحضارة اليونانية، هي في الأساس حضارة موت وحياة، هناك من يريد أن يحيا بمقاومة الموت بالطاعة، كما هو حال العبيد، وهناك من يريد أن يقاوم الموت "بالأمر وبالإمرة" من اجل الحياة، كما هو حال الأمراء والملوك، حتى وإن كان ذات بعد ميتافيزيقي. بمعنى هناك تشكل لمخيال سلطوي يتجسد في التعبير عن رغبة السلطة والقهر والموت والحياة، وربما يصدر هذا عن فكرة الواجب[10]. "فثورة اليد المعطاء" الثورة من اجل الحياة كما عبر عنها بيتر سلوتردايك والتي يجب على الناس فيها أن تطالب بكل ما لديها من اجل حقوقها، لذلك حذر بيتر سلوتردايك من ثورة الجياع، وعلى الدولة إن تعيد النظر بسياستها المالية، وإعادة توزيع الضرائب يضمن للناس العيش المستقر. وان روح التحدي بهذه الصرخات كان يملكها نيتشه وبحس ناقم وناقد وساخر ولاعن، لكل من قوض الوعي حسب زعمه بمشروع النهضة وإعادة سلطة الكنيسة والمؤسسة وكان يقصد بذلك مارتن لوثر[11].

---

9 Ibid,p274.

10 أنظر، عبد زيد، عامر، المخيال السياسي في العراق، دار ينابيع، سوريا، الطبعة الأولى، 2010، ص45، وص257.

11 أنظر، الشيخ، محمد، نقد الحداثة في فكر نيتشه، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، الطبعة الأولى2008، ، ص183.

يقول بيتر سلوتردايك «منذ ذلك الوقت والحياة والممات في صفٍ واحد، والمجتمعات العسكرية تفكر بالتعويضات، سواء في مزيد من الأرواح، كما يفترض من قبل الديانة الهندوسية، أو في الديانة السماوية كما وعدت من قبل المسيحية والإسلام. الدين في الأساس ليس من المواد الأفيونية للشعب. وظيفة الإيمان هو تحقيق الممات الذي لا يمكن أن يُحرم تماما من الذاكرة، التي فيها مصادر أعمق بكثير من الحيوية والقوة والسرور والتسمم، وهناك يجب أن تكون مخبأً لمن يمكن أن يرى الحياة في كل يوم»[12].

وهذا يعطي الأديان دورا غامضاً في المجتمعات: يمكن استعمالها في القمع المشروع والمزدوج، وأنها يمكن أن تُحرر الأفراد إلى قوة أكبر من المقاومة والإبداع، من خلال مساعدتهم للتغلب على الخوف وهكذا. تبعا للظروف التي يمكن أن يكون أداة للهيمنة وجوهر المقاومة ضد الهيمنة، وسيلة للقمع وسيلة للتحرر، ومبدأ من مبادئ الإماتة والإحياء»[13].

ويتضح إن بيتر سلوتردايك هو ضد التفكير الإرتكاسي والنكوصي في الدين، كما قدمه فيورباخ وماركس ونيتشه، الذين وصفوه على إنه تعبير عن اضطغانات بشرية، وعلى إنه أفيون إماتة للشعوب وليس مخدراً فحسب، فالدين في حقيقته، هو ثورة ووسيلة للتحرر بطبيعته السماوية، البشر يحولون إلى أداة للموت أداة للقمع، فالدكتاتوريات الدينية التاريخية تعبير عن وجه ساخر من الدين وعلى الدين.

وهذا ما كان محط تراجع وانتكاسه للتفكير الإعتقادي والديني في بدايات عصر النهضة، فالثورة على الكنيسة هو تعبير واضح عن حالة الفهم للتلاعب بدور الدين كوسيلة للتحرر. كان يرى بيتر سلوتردايك «إن قطيعة نيتشه مع التقاليد المدائحي - الإنجيلي الأوربي القديم قد أوضحت أنه لم يعد بالإمكان، من موقع التنوير، أداء الوظيفة المدائحية المباشرة للخطاب- الديني - على أسس

---

12 Sloterdijk, Peter "Critique of Cynical Reason", p278

13 Sloterdijk, Peter "Critique of Cynical Reason',p279

التوفيقات التأليهية وتعاليم التربية البروتستانتية»[14].

وهنا يصف بيتر سلوتردايك « الحالة الأولى من السخرية الدينية في التقاليد اليهودية المسيحية، التي لا أحد لديها أقل من الأب الأصلي، موسى في دوره المتمردة الساخر Cynical. قال انه ارتكب التجديف الأول في الأبعاد الكبرى عند عودته من جبل سيناء ووجد شعبه يرقصون حول العجل الذهبي، مثالا للسلوك الديني الساخر فيما يتعلق بالمقدس»[15].

ثانيا: السخرية الدينية والنص:

بيتر سلوتردايك يتخذ من قصة موسى مع قومه مثالاً للسخرية من الدين، إذا أن قومه عبروا عن استخفافهم بالدين وكل ما هو مقدس، بعبادتهم للعجل سواء كان بسذاجة منهم أو بقصد، فالأمر يعبر عن انحطاط وتردي، بل عن سخرية واعية أو غير واعية، فالأمر لا يختلف كثيرا في توظيف بيتر سلوتردايك، ما دامت معبرة عن تعاطي البشر الحقيقي مع القضية الدينية، عبر التاريخ الديني هناك أتقياء متدينون، وهناك ساخرون، ومهرجون ناقدون للدين معبرين عن رفضهم له، فإرتكاسة المتدين وإحباطه، كما في قصة النبي يونس مثلا وغيره من الأنبياء الذين طلبوا النجدة الإلهية من بشاعة قومهم وشدة سخريتهم بهم ومن دعوتهم، جعلت البعض من المتدينين من يعيش حالة روحية متعالية ينشد العزلة معبرا عن حالة إستيائية ساخرة من ذلك الوضع، وهذه الحالة تعبر عن أنواع من السخرية، وهي السخرية المتبادلة أو سخرية المفارقة.

فالنوع الأول من السخرية الدينية كما يقول بيتر سلوتردايك «وجدت في العهد القديم، بشكل ملحوظ، ويرد ذلك في قصة أول جريمة قتل في تاريخ البشرية هي قصة قابيل وهابيل:

---

14 بيترسلوتردايك، الإنجيل الخامس لنيتشه، ترجمة علي مصباح، دار الجمل، الطبعة الثانية2012، ص37.

15 Sloterdijk, Peter “Critique of Cynical Reason”,p277.

وَكَانَ هَابِيلُ رَاعِيًا لِلْغَنَمِ، وَكَانَ قَايِينُ عَامِلاً فِي الأَرْضِ .[3]وَحَدَثَ مِنْ بَعْدِ أَيَّامٍ أَنَّ قَايِينَ قَدَّمَ مِنْ أَثْمَارِ الأَرْضِ قُرْبَانًا لِلرَّبِّ، [4]وَقَدَّمَ هَابِيلُ أَيْضًا مِنْ أَبْكَارِ غَنَمِهِ وَمِنْ سِمَانِهَا. فَنَظَرَ الرَّبُّ إِلَى هَابِيلَ وَقُرْبَانِهِ، [5]وَلكِنْ إِلَى قَايِينَ وَقُرْبَانِهِ لَمْ يَنْظُرْ. فَاغْتَاظَ قَايِينُ جِدًّا وَسَقَطَ وَجْهُهُ .[6]فَقَالَ الرَّبُّ لِقَايِينَ: «لِمَاذَا اغْتَظْتَ؟ وَلِمَاذَا سَقَطَ وَجْهُكَ؟ [7]إِنْ أَحْسَنْتَ أَفَلاَ رَفْعٌ؟ وَإِنْ لَمْ تُحْسِنْ فَعِنْدَ الْبَابِ خَطِيَّةٌ رَابِضَةٌ، وَإِلَيْكَ اشْتِيَاقُهَا وَأَنْتَ تَسُودُ عَلَيْهَا" .[8]وَكَلَّمَ قَايِينُ هَابِيلَ أَخَاهُ. وَحَدَثَ إِذْ كَانَا فِي الْحَقْلِ أَنَّ قَايِينَ قَامَ عَلَى هَابِيلَ أَخِيهِ وَقَتَلَهُ. [9]فَقَالَ الرَّبُّ لِقَايِينَ: «أَيْنَ هَابِيلُ أَخُوكَ؟» فَقَالَ: «لاَ أَعْلَمُ! أَحَارِسٌ أَنَا لأَخِي؟»[16]. ومع هذا السؤال، مهد الطريق للسخرية الدينية»[17]

يرى بيتر سلوتردايك إن «فن التقية، يحدث هنا للمرة الأولى ومتصل مباشرة مع تحول ساخر إلى وعي عنيف ضد الآخرين. فماذا يمكن أن تكون إجابة قايين؟ كل ما قال في الحقيقة، فإنه سيتعين عليها أن تكون ساخرة، وقال انه لا ينوي قول الحقيقة. في البداية يتم تشويه التواصل مع السائل. إذا شعر قابيل يمكن أن يخسر شيئاً، ولكن السائل هو الله، فلا يكون النفاق بذلك، كما تعلمون جيدا أو كما أفعل أنا مع الآخرين، هابيل حيث هو، لأني قد قتلته بيدي، وبدأ ذلك في هدوء وليس ذلك فقط، بل حتى أعطاني الفرصة لأفعلها. قايين أعطى الجواب الحقيقي بشكل مختزل، ولكن لا نعرف هل لا يزال لديه ما يكفي لنكته ساخرة، فكان جوابه ساخرا: «لَا أَعْلَمُ!. أَحَارِسٌ أَنَا لأَخِي؟»»[18].

إن طبيعة السخرية التي تحدث عادة بين من هو أدنى مستوى مع من هو أعلى، لها أبعاد عدة في الواقع، منها البعد السايكولوجي، يظهر حالة

---

16 سفر التكوين، الآية 3-9.

17 Sloterdijk, Peter "Critique of Cynical Reason,p297

18 Rene ten Bos, Towards an amphibious anthropology: water and Peter Sloterdijk, Environment and Planning D: Society and Space 2009, volume 27, pages 73 - 86. P8,

من الغطرسة النفسية التي تحاول الوقوف بوجه من هو أقوى. كذلك الاستخفاف بحجم الفعل أو الذنب، وكذلك أبعاد أخلاقية تظهر عدم الاحترام سواء التصرف الذي ينم عن طباع نفسية سيئة بسبب هيمنة قوى النفس الشهوانية والغضبية أو عقائدية تنم عن وهن الفكر الإعتقادي الذي يحمله.

فمثلا «آلهة العبرانيين القدماء لديهم العديد من صفات سوء المزاج، فالرجل العجوز الذي يفهمه تماما، لم يعد كالعالم الذي يلاحظ كل ما يدور في الأسفل "الأرض". ومع ذلك يتم تأجيل الانتقام لجريمة قايين الجريمة الأصلية حتى يوم القيامة. الله يمنح نفسه وللبشرية جمعاء فترة راحة، والخرافات حول يوم القيامة تؤكد على أن قدرا كبيرا من الوقت سوف ينقضي قبل وصولها إلى فرصة عظيمة. وهذه المرة الله بحاجة إلى أن يصبح مجرد، ومع الوقت نحن بحاجة إلى فهم ما هو العيش السليم؟»[19].

إن السخرية الدينية تكمن في أبعاد مختلفة من مواقف البشر مع الدين، فالفهم التأريخي للتجربة البشرية الدينية تكشف مسارات من السنن الكونية ذات البعد الساخر، التي نعبر عنها بمفارقات كونية، فالقتل الانتقامي والموت والتناقض بين الإيمان والفعل، يعلل بعداً سايكولوجياً موجوداً في الذات البشرية المفطورة على مفارقة تكوينية، بين نزعة الخير ونزعة الشر. فالدين كما يقول بيتر سلوتردايك في ما سابق أعلاه، ليس أفيون الشعوب، فهو يقوم بمهمة تهذيبية لنوازع الشر الموجودة في نفوس البشر، والمفارقة الساخرة هي في اعتناقنا للدين، وحملنا في الوقت نفسه لأضغان إجتماعية تؤدي بنا إلى جعل الدين أداة قمع وتسلط وقهر، وهذا الأمر نفسه يؤدي إلى السخرية من الدين، والإزدراء منه، وهذا ما عاشه نيتشه، وما وجد البشرية عليه، لاسيما عندما ينظر إلى الوراء، يجد أن البشرية قد توالت عليها الأنبياء والرسل والفلاسفة المصلحون، ولكن دون

19 Ibid,p11.

جدوى، مما حدا بنيتشه إلى أن يسلط فكره الناقد الساخر لكل من يعبر عن وعيه الإنساني بالطريقة الأيديولوجية.

وهذا يعود حسب بيتر سلوتردايك إلى بعدين: «أولا: ما خلفه يسوع كان مُجزأ للغاية وليس مفهوماً في أصالته مع اليقين النهائي، ويمكن وضع التفسيرات الأكثر تنوعا في المسيحية بحيث يكون كله مفهوم أيضا، في القرون التي أعقبت وفاة يسوع على إنها مجرد حقيقة وضعت لتبرهن على وجود بعض تقاليد الأوهام، وهذا ما كان عند المسيحيين الأوائل المشتركين بإرث يسوع في تجربته الأصلية، وهذه تعددية واضحة لا يمكن إنكارها في المسيحية، سواء بسوء النية الأولية التي يمكن أن تريد أن تؤسس نفسها بوصفها الإيمان الحقيقي الوحيد، وهذا يمثل البعد الثاني: من سوء النية في التنصل من المسيحية البديلة، وفي وضع علم الأفكار مقابل دين المسيح، وكان العداء بين الأسطورة والتفاهم، بين الإيمان والمعرفة، خرج بشكل اندلاع صارخ وأصبح الميل أقوى، إلى سد ذلك مع مخادع الأفعال - المتلاعبة بالوعي الذاتي»[20].

ووفقا لهذه النقطة؛ فإن النضال الديني يشكل بعدا تنافسياً بين المسيحية والأساطير، والتي أسهمت إلى حد بإضافة أفكار أسطورية إلى العقيدة المسيحية، التي شكلت في ما بعد عاملاً أساس في فهم الدين، من منظور التعامل مع الناس على أساسه، فضلا عن دورها في كشف الأصالة إذا ما رجعنا إلى النخبة الأولى التي تحدثت عن المسيحية بتجربتها الأولى. إذ إن أللبس المعرفي في كشف حقائق تتعلق بالمسيحية ونقائها، كان موضع بحث من قبل أولئك الذين فهموا ذلك الاختلاط بين الأفكار الأسطورية والعقيدية، وهذا الخلط ربما له مآربه وسوء نيته، التي كانت تشوه المسيحية، وتبحث لها عن بديل، في الوقت نفس، كانت هناك خطوة أخرى يحاولها البعض فيها، طرح بديل اعتقادي فكري فلسفي، يمثل لغة

20 Sloterdijk, Peter "Critique of Cynical Reason" p 284.

تفاهم بين الأسطورة والعقيدة والإيمان والعلم، فأساس الفهم التقوقعي للدين وبإتجاه واحد، شكل نقطة تنافر بين الوعي الديني والوعي الذاتي، فلغة السخرية الدينية بين الاثنين، كانت حاضرة على وفق النقد الساخر المتبادل، ولاسيما بداية العصر الحديث.

يذهب أصحاب التحليل النفسي للدين إلى أن «المجتمعات التي تحكمها أقلية قوية تسيطر على الجماهير، يمتلئ الفرد بالخوف حتى يصبح عاجزاً عن الشعور بالقوة والإستغلال، وتكون تجربته الدينية في هذه الحالة تسلطية، وسواء عبد إلهاً مرهوب الجانب محباً للعقاب أم زعيماً يتصوره على هذا النحو، فلن يختلف الأمر كثيرا هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى حيثما شعر الفرد بالحرية والمسؤولية عن مصيره، أو بين الأقليات المتطلع إلى الحرية والاستقلال - نشأت التجربة الدينية الإنسانية وتطورت، ويعطينا تاريخ الدين شواهد عديدة على هذا الترابط بين البناء الإجتماعي وبين ضروب الخبرة الدينية، ولقد كانت المسيحية المبكرة دينا للفقراء والمسحوقين، ويكشف تاريخ الطوائف الدينية التي حاربت ضد الإضطهاد السياسي التسلطي عن نفس هذا المبدأ مرة بعد أخرى»[21].

وحينما يتحالف الدين مع السلطة الدنيوية، يصبح بالضرورة تسلطياً والخطيئة الحقيقية للإنسان هي اغترابه عن نفسه، وإذعانه للقوة المسيطرة وانقلابه على نفسه حتى لو كان ذلك تحت قناع عبادة الإله، وهذا كشف عنه الوعي التنويري ولاسيما عند فولتير. لذلك يرى بيتر سلوتردايك أيضا إن «تاريخ "العلمنة" الحديثة ينطوي أيضا على ظواهر ساخرة من الدين. في هذه العملية من "العلمنة"، وبجزء من وسائل ساخرة ودعائية، تستعمل فيها الجماجم والهياكل العظمية في المجتمع الموجهة للاستهلاك الرأسمالي أو نوع من "الاشتراكية"، فالموت لم يعد أحد يرى له "الوجه

21 أفروم، أريك، الدين والتحليل النفسي، ترجمة، فؤاد كامل، مكتبة غريب، بلا تاريخ، ص50-51.

الحقيقي". منذ القرن التاسع عشر، اضطرت زخارف الموت هذه إلى "الرومانسية السوداء" وعولجت جماليا فقط»[22]

إذ إن هناك «توتراً بين الدين والمجتمع الدنيوي حول ما يشكل الحياة الحقيقية، فالقوى السياسية والاجتماعية والثقافية، تطالب بـ المزيد من الحياة، حياة مكثفة أو حياة حقيقية، الذين يرون أنفسهم أكثر فيها، على الأقل منذ القرن الثامن عشر، قدم مع سلسلة من الواقعية غير الدينية التي تفترض شيئا من إرث إيجابي للدين: الفن والعلم والسفر والوعي في الجسم والسياسة والعلاج النفسي، وما شابه ذلك. ويمكن للجميع من إن يسهم لإعادة بناء شيء من "الحياة الكاملة" التي كان فيها الحلم والذاكرة الأساس في الدين»[23]

وإن إعادة النظر بالتراث الديني وفق رؤى إيجابية، أي التعامل مع الدين على أساس دوره الإيجابي ومساهماته في تبلور رؤى لحياة أفضل للبشر، كانت محاولة الفلاسفة الألمان المعاصرين، لإعادة الدين إلى الحياة العامة، بعد أن تعرض إلى إقصاء طيلة قرون منصرمة، ومن المفارقة كانت من قبل الفلاسفة العلمانيين الأكثر صرامة وحساسية من المسألة الدينية وأبرزهم هابرماس، إلا أن التحولات المعاصرة، ولاسيما أحداث الحادي عشر من سبتمبر، التي شكلت منعطفاً كبيرا في إعادة قراءة التراث الديني، ومحاولة معايشة الدين لا على أسس إعتقادية خالصة، وإنما على أسس وقائية، كما قدمه هابرماس «كمعالجة لتنامي الجماعات المتطرفة»[24] فالحلم الديني في الخلاص يبقى دينامية في التفكير الديني المتجدد على وفق هذه الفكرة مع الشحة في المعنى.

---

22 Sloterdijk, Peter,'Critique of Cynical Reason',p 285.

23 Peter Sloterdijk over Max Stirner,Uit: Kritiek van de cynische rede, deel I. Uitgeverij De Arbeiderspers, 1984, pag. 168 - 174.

24 هابرماس، يورغن، جدل الدين والعلمنة، ترجمة، حميد لشهب، دار جداول، الطبعة الأولى، 2013، ص60-61.

يقول بيتر سلوتردايك وعلى الرغم: «من الشواغل الدنيوية: فالقليل من المال والقليل من الوقت، والقليل من الجنس، والقليل من الأمن والقليل من المتعة، وهلم جرا. ومؤخرا ظهرت عبارة جديدة: هناك القليل جدا من المعنى، ومع هذا سمع مرة أخرى تنهد المحافظين الجدد، من أجل "الطلب على الدين" هذا الطلب أدى إلى ازدهار التجارة في المعنى، أو أن يعطي لكل أنواع الهراء الفرصة لتقدم نفسها على أنها وسيلة للخلاص»[25]

ومع «خشونة "ما يسمى المادية"-إلا أنها- إمكانيات تنشيط في ثقافتنا، التي لامست حقا من المذهب الحيوي للاستهلاك، رياضة، حمى الديسكو، والحياة الجنسية الحرة. هذا المستوى الداخلي من الموت هو ما كان يسمى سابقا "العدمية"»[26]

إنها الإرتكاسة الذاتية، إنها التحدي، إنها حالة تجديفية، ربما تؤدي إلى نوع من التصوف العدمي، إلى رؤية إنطوائية تظهر مدى عذاب الذات من خشونة الحياة الجديدة، ونعومة مغرياتها وهذه بحد ذاتها مفارقة، فكل تفكير وسط فوضوية وتسابق خسر فيه الإنسان المعاصر جراء الجري السريع للمادية التطورية العلمتكنولوجية، خلق جالة من العدمية الإعتقادية التي أدت بالتالي إلى السخرية من الدين والحط من قدره عند أولئك العدميين. لذلك قال بيتر سلوتردايك: «الحداثيون لا يعرفون الإنجيليين، إنهم لا يعرفون سوى الكلاسيكيين، ومن يستشهد منهم بكتاب أو مفكر كلاسيكي بمستطاعه إن يحقق كسباً مضموناً حتى وإن كان كسباً متواضعاً، أما من اتخذ له في المحافل رجل دين مرجعاً فيستشهد تقلص رصيده. وبالفعل فإن التنوير لعبة لغوية لصالح المنتصرين معرفياً؛أولئك الذين يسجلون بلا انقطاع جوائز العلم والنقد على حساباتهم ولا يتوقفون عن استعراض

---

25 Sloterdijk, Peter,Critique of Cynical Reason, p:280.

26 Ibid: p: 285.

رصيدهم الثقافي، بينما تنسحب العقيدة إلى ما وراء حاجز الحرج الذي لا يتجاوزه سوى من قرر في ما بينه وبين نفسه، التنازل عن الإبهة التنويرية المعروضة عليه»[27].

ورأي بيتر سلوتردايك قريب من «المعاينة الثانية لنيتشه عام 1874 التي تكشف - حسب زعمه- عما هو خطير، عما ينخر الحياة ويسميها في طريقتنا التي نتعاطى بها النشاط العلمي: اعتلال الحياة بسبب هذا الدولاب وهذه الآلية المجردة من أي طابع إنساني من جراء تجريد العامل من شخصيته، ومن جراء الأقتصاد الخاطئ لتقسيم العمل»[28].

وهذا حسب بيتر سلوتردايك يولد «خيبة الأمل واليأس والعنف، النابعة من الشعور بالفراغ والحنين التعسفي، هذا النوع من الشعوري من دون شك، لعب دورا في تجارب الاشتراكية الوطنية، التي في بعض النواحي تشبه الدين بالعدمية، وهي كانت بهذا ساخرة وتشكل لنفسها مرة أخرى، الاعتماد على الرموز القديمة للموعظة المسيحية وكأنها القوة السياسية الوحيدة في القرن العشرين»[29].

يقول بيتر سلوتردايك بشيء من التفاؤل على العكس من نيتشه «هذا يعني أن الحياة لم تمت بعد. لنتعلم أن نعيش مرة أخرى فيؤدي عبر مخاض كبير من التذكر، ولكن ليس العمل وحده الذي يحرك القصص القديمة. والتذكر الأعمق لا يؤدي إلى قصة ولكن لهذه القوة. للمس هذه القوة يعني لتجربة فيض من النشوة. هذه التجربة لا تنتهي في الماضي ولكن في حماسي الآن»[30].

---

27 بيترسلوتردايك، الإنجيل الخامس لنيتشه، ص31.

28 نيتشه، هذا هو الإنسان، ترجمة، علي مصباح، منشورات الجمل، الطبعة الثانية2006، ، ص87-88.

29 Review essay, Spacing emancipation? Or how spherology can be seen as a therapy for modernity. Environment and Planning D: Society and Space 2009, volume 27, pages 157 - 163, P12.

30 Sloterdijk, Peter "Critique of Cynical Reason, p13.

بين الفكرة والنص يشخص بيتر سلوتردايك المفارقات الساخرة في الدين ومن الدين، والتي تسببت في تحول كبير على مستوى البحث الآركولوجي في تاريخية الدين وراهنيته، إذ إن تلك المتناقضات، تحولت إلى لاهوت يعمق من اعتقادية الدين على حساب، حقيقة الدين الواعية، التي أريد لها أن تكون كما يجب ان تكون عليه، ولكن الإرادات التي اتصفت بالإنتهازية، حولت مسار الوثوقيات إلى ساخريات، بل وكانت هذه الساخريات في نظر أصحاب الوعي وثوقيات عند الدوغمائيين والأيديولوجيين الذين يوظفوا الدين لخدمة أنظمة شمولية يُستعمل بها الفكر الديني والنص الديني كجز من المهمة الإيديولوجية. وعلى الفيلسوف هنا هو كشف عيوب تلك النسقيات وإزلة الوعي الزائف الذي تسببت به تلك الأنظمة من خلال وعي نقدي، بيتر سلوتردايك يتجاوز تلك النقدي، لأنه يرى إنها غير كافية لفضح ذلك الوعي، فقدم بديل آخر وهو النقدية المتذمرة لا النقدية فحسب، ولا السخرية فقط بل السخرية السوداء التي لا تعرف المجاملة وتتصف بالقطعية الحاسمة هذا ما أرد أن يقدمه بيتر سلوتردايك من خلال السخرية الدينية؛ لأن الدين يعد من أهم المجالات التي وقت بها البشرية ضحية التدجين اللاهوتي الذي لا ينافسه في الغرب سوى العلم.

لذلك ركز بيتر سلوتردايك في السخرية من الدين بين الفكرة والنص بين فلسفة الدين والكتاب المقدس لتوضيح ما ينطوي من مفارقات وسخرية ربما تنتهي إلى إعادة استعمال واضح للدين بدون زيف وبدون أدلجة في محاولة لأنسنة الدين ولبرلة التدين.

فلسفة الدين الجديدة والحاجة إلى التغيير:

نبحث هنا عن الحاجة إلى تطوير فلسفة الدين، ومحاولة فهم مقولة علم الكلام الجديد، يعد هذا المقصد من مكملات البحث عن التعددية الدينية والمعرفة الدينية، وسوف نغوص في هذا المبحث حول مقولة مهمة، هي مقولة التوحيد كأنموذج للتغيير الذي نرومه.

نشأ علم الكلام بسبب الموضوعات التي كانت تثار بين المسلمين، فبدايته كانت متعلقة بالذات الإلهية وصفاتها وأفعالها، وما لبث أن توسع وتطور، ليصبح له موضوع وفروع تناقش وتدرس، ولكن من مشاكل علم الكلام، هو محدودية مواضيعه التي يناقشها، فهي لا تخرج عن التوحيد والنبوة والمعاد، وأضيف لها الإمامة والعدل الإلهي كما عند الشيعة الإمامية، والوعد والوعيد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عند المعتزلة، بينما اقتصرت فرق أخرى على الثلاثة الأول كالأشاعرة، ظلت البنية الأولى للفكر الإسلامي تموّن التفكير الكلامي وتقوده في نسقه المحدد، فتكررت في المؤلفات الكلامية منذ نضوج علم الكلام الأفكار ذاتها، وأنماط الاستدلال والموضوعات، ودخل هذا العلم مسارا مسدودا، دأب فيه على العودة إلى نفس المشكلات والتحديات التي بحثها السلف، فيبدأ من حيث ينتهي وينتهي من حيث بدأ، من دون أن يتقدم في حركته خطوة إلى الأمام، مع وفرة ما ألف في هذه الحقبة، غير أنه لم يكن سوى شروح وهوامش على المتون التقليدية. فمعظم البحوث كانت على شكل معارك بين الفرق، فالأشاعرة مثلا يطرحون مسألة تتناولها المدرسة الإمامية مثلا بالتفنيد والرد، وتكون المعركة دائما على ساحة المدافع، بحيث ينشغل بوضع تنظيرات لمسائل قد لا تنفع في الجانب العقائدي ولا تضر في العقيدة، كمناقشتهم لمسألة البداء والرجعة ونحوهما، من مسائل هي من المنقولات التي لا يجب التعبد بها، إلا بعد ثبوت صحة نقلها، فضلا عن العشرات من القضايا غير ذات الأهمية بالنسبة للأمة ولشعوب هذه الأمة.

والسؤال هنا هل علم الكلام الموجود الآن يفي بحاجات الأمة الآن؟، أم نحتاج إلى علم كلام جديد، يجيب عن أسئلة مهمة أخذت تطرح الآن على طاولة البحث؟

لنضرب مثلا: ما معنى مفردة الذكر الواردة في القرآن وعلى ماذا تدل؟

جاءت الإجابة من قبل المفسرين، بان معنى كلمة الذكر هو القرآن الكريم، أو هو من أسماء القرآن الكريم، بينما الآيات القرآنية تشير إلى مفهوم آخر، غير الذي ذكر في التفاسير:

- ﴿ذَٰلِكَ نَتْلُوهُ عَلَيْكَ مِنَ ٱلْآيَٰتِ وَٱلذِّكْرِ ٱلْحَكِيمِ﴾ [آل عِمرَان: 58].
- ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُّوحِىٓ إِلَيْهِمْ ۚ فَسْـَٔلُوٓا۟ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النّحل: 43].
- ﴿بِٱلْبَيِّنَٰتِ وَٱلزُّبُرِ ۗ وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [النّحل: 44].
- ﴿وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِى ٱلزَّبُورِ مِنۢ بَعْدِ ٱلذِّكْرِ أَنَّ ٱلْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِىَ ٱلصَّٰلِحُونَ﴾ [الأنبياء: 105].
- ﴿إِنَّمَا تُنذِرُ مَنِ ٱتَّبَعَ ٱلذِّكْرَ وَخَشِىَ ٱلرَّحْمَٰنَ بِٱلْغَيْبِ ۖ فَبَشِّرْهُ بِمَغْفِرَةٍ وَأَجْرٍ كَرِيمٍ﴾ [يّس: 11].

فهذه الآيات ولا سيما الآية الرابعة، تدل على أن الذكر غير القرآن الكريم، بل هو شيء آخر، وبحسب الآيات وظواهرها، فان الذكر هو علم الله الذي ينزل منه للناس بحسب الحاجة، عن طريق الرسل والأنبياء، وبالتالي فأن الآية الشريفة التي تقول: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ﴾ [الحِجر: 9]. لا تقصد القرآن فقط، بل كل الكتب المنزلة، وبالتالي فأن كل الكتب السماوية محفوظة بنحو ما، وبالتالي فأن الأديان الأخرى هي حقة وجائز التعبد بها بلحاظ وحدة المصدر؟. وهنا سوف نصطدم بهذا الإشكال:

أن كل الكتب خلا القرآن حرفت "بحسب علماء المسلمين". وبناء عليه فأن هذه الآية ونظيراتها، تتحدث عن شيء واقعي، فالذي يحفظ القرآن يحفظ غيره من الكتب، سيما وأن مصدرها واحد وهو الله سبحانه، فلماذا حفظ القرآن دون الكتب الأخرى؟

تعددت الإجابات عن هذا السؤال، ولكنها لم تخرج عن الإطار

الكلاسيكي للإجابة، والحال أن الحاجة إلى إجابات علمية معاصرة، خارج نطاق الإطار الكلاسيكي وواقعه المترهل، ونظير ذلك ما الفرق بين العالمية والعولمة، وهل الدين الإسلامي دين عالمي؟ وإذا كان كذلك ما فرقه عن العولمة؟ الخ...

أفترض أن الإجابة عن هذا السؤال "وعن غيره من الأسئلة" يحل الكثير من المعضلات، ومن أهمها موضوعة حقانية الأديان جميعا من عدمها، مثل هذه الأسئلة وغيرها تحتاج فعلا إلى علم كلام جديد، فما هو علم الكلام الجديد؟

نعرض لمفهوم علم الكلام الجديد الذي تكلمنا عنه قبل قليل، من خلال تحليل مفردات نفس العبارة، لنفترض أن مفردة الجديد تعني تجديد المنهج، أي تجديد منهج علم الكلام وطرق تعاطيه مع القضايا موضوعة بحثه، ونفترض أيضا أن هذه المفردة تدل على تجديد مواضيع علم الكلام، أي بعث الروح فيها من جديد، مع إضافة عناوين جديدة لبحوثه، نظير حقوق الإنسان، حقوق المرأة، الإرث، الجهاد، ونحو ذلك، ونفترض التجديد في الهدف، أي أن هدف علم الكلام حينما تأسس هو الدفاع عن العقيدة، وتأسيس أصول لهذا الدفاع؟، الحاجة الآن قائمة للدفاع عن التجربة الدينية الوحيانية بصورة عامة، مما يحتاج إلى تغيير في كل الهدف الذي من أجله نشاء علم الكلام، أن تحديد أي واحدة من هذه الفرضيات والتسليم بها، هو بمثابة تحديد لمفهوم علم الكلام في زاوية معينة، أما التسليم بالمجموع فهو بمثابة إلغاء القديم وبداية علم كلام جديد، يقوم على أسس معاصرة تنطلق من معايير علمية معاصرة هي الأخرى، أي ترك المنطق الأرسطي والفرضيات الجدلية "أن قلت قلت" والنزعة التجريدية وشيوع التقليد في الأصول ونحو ذلك، فعلم الكلام القديم قد عقد البسيط، فحول التوحيد الذي هو من الفطريات، إلى تركيبة معقدة يصعب على الإنسان الاعتيادي فهم كنهها، وحول مفهوم الإمامة والعدل وغيرهما، إلى جدليات عقيمة لم تقدم سوى التناحر والتقاتل، بينما

ينبغي أن يناقش علم الكلام قضايا أخرى، غير بديهيات الدين، فلا يوجد أوضح من قوله تعالى:

﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَٰنَ ٱللَّهِ رَبِّ ٱلْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ [الأنبيَاء: 22].

في تحديد مفهوم التوحيد وهناك العديد من النصوص القرآنية تحدد بوضوح مفاهيم ما ناقشه علم الكلام، ولكن هذا لا يعني أن علم الكلام لم يقدم خدمات للمسلمين، بل على العكس، فقد قدم خدمات جليلة في وقته ودافع عن الشريعة الإسلامية، ولكن لكل زمان دولة ورجال ولكل مقام مقال، وعليه فأن تحديد المفهوم كفيل بنقل الموضوع من طور التفكير إلى طور التأسيس والبناء، أي هناك حاجة فعلية إلى أنشاء علم كلام، يتعامل مع لغة الحياة اليومية، أي علم كلام للعامة من الناس لا للخاصة أو لخاصة الخاصة فقط، علم يتعاطى مع مجريات الواقع اليومي، يناقش الهموم والمشاكل ويضع الحلول الناجعة لها، لا يترفع عن الناس ولا يتجافى عنهم، لأن مهمة العلوم هي حل مشكلات الناس، والتعاطي معهم وتيسير الصعب أمامهم لا العكس.

أما الغاية من هذا العلم الجديد، فمن العبث أن نتحدث عن علم ما بدون التحدث عن غايته، وقد سبق وأن أشرنا إلى أن غاية العلوم هي تبسيط الحياة وحل مشاكلها لا تعقيدها، لأن الحياة ببساطة بسيطة وغير معقدة، وبالتالي فان هدف أي علم وغايته هو حل مشكلات معينة، في الحياة تواجه الإنسان نتيجة فعل نفس الإنسان وتصرفاته، أن علم الكلام كجزء من منظومة المعرفة الدينية، يعالج مشاكل تتعلق بالعقيدة، أي يعالج الجانب العقائدي ويحاول رسم الطريق للفرد المسلم، كي يصل إلى أخرته وهو صحيح العقيدة، سالم من كل عاهة قد ترميه في النار "مع الإشارة إلى أن العقيدة كلها تتعلق بالإيمان بالله سبحانه وتعالى"، والحال أن سبب نشوء علم الكلام القديم هو دخول الأفكار الجديدة والغريبة عن الفكر والثقافة الإسلامية، إلى البلاد الإسلامية بعد الفتوحات، ودخول

أقوام ممن يحملون ثقافات وعقائد مغايرة للعقائد الإسلامية إلى الإسلام، فنشأ علم الكلام بذلك السبب لإيجاد الأجوبة عما أستحدث آنذاك، وتطور ليصل إلى حد الترهل والاقتصار على الخاصة من الناس، بسبب تعقد مطالبه وأطروحاته، وهي نتيجة طبيعية للتطور الداخلي لأي علم، يبدأ بسيطا ثم يتعقد ويتوسع، وقد يغادر الأساسيات التي من اجلها نشأ، ويتحول إلى فرضيات أخرى، تشكل وجهه فيما بعد، وأفترض أن سبب نشوء علم كلام جديد، هو نفس السبب القديم ولكن باتجاهات جديدة، أي أن المبدأ واحد، فنحن في هذا العصر تقابلنا عشرات الآلاف من المسائل الكلية والجزئية، تتعلق بمواضيع تمس العقيدة في الصميم، ولكن لا نحرا في أغلب الأحيان أي إجابة عنها، بسبب افتقارنا إلى الأساس المعرفي، الذي من خلاله نستطيع الرد على أي أطروحة أو سؤال قد يوجه إلينا، فنحن لم نصل بعد إلى مرحلة الدفاع، فضلا عن مرحلة التأسيس والتأصيل، فلم تعد تنفع مناهجنا في الرد على القفزات الضوئية للآخرين في سلم المعارف والعلوم، والحل يكمن في بناء أساس معرفي جديد، بديل عن القديم، أساس يتيح لنا أعادة بناء منظومتنا المعرفية، التي عطبت كما يعطب النمل الأبيض الخشب، هذا البناء لا يتم من قبل شخص واحد، بل لابد أن تتظافر الجهود من اجل هذا البناء، جهود كل المهتمين بالمعرفة الدينية الإسلامية، وبتطورها وسيرها نحو التقدم والازدهار.

المطلب الأول
التأسيس لمصطلحي التوحيد الذاتي والتوحيد النوعي

مفهوم التوحيد:

هو الإجابة عن السؤال الأول الذي طرحه عقل الإنسان، عن موجد هذا الوجود ومدبره، وعن ماهيته وصفاته، لذا فإن التوحيد كمفهوم جاء من خلال حاجة إنسانية غطتها الذهنية البشرية ابتداء، ثم السماء من خلال الرسل التي أرسلتهم للناس.

قال تعالى: ﴿كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً فَبَعَثَ ٱللَّهُ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ فِيمَا ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ ۚ وَمَا ٱخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا ٱلَّذِينَ أُوتُوهُ مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَتْهُمُ ٱلْبَيِّنَٰتُ بَغْيًۢا بَيْنَهُمْ ۖ فَهَدَى ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لِمَا ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ مِنَ ٱلْحَقِّ بِإِذْنِهِۦ ۗ وَٱللَّهُ يَهْدِى مَن يَشَآءُ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [البَقَرَة: 213].

وبهذا الصدد أختلف مفهوم التوحيد بين أمة وأخرى، أو بعبارة أدق بين المجموعات الإنسانية ككل باختلاف نظرتهم للحق سبحانه، فكل مجموعة لديها إله تعبده وتعطي له الصفات التي تعتقد أنها موجودة فيه، وترسم صورة ذهنية عن ذلك الإله، وهذا ما أسميه هنا بالتوحيد الذاتي، أي الذي ينبع من ذهنية الإنسان ليشكل العلاقة بينه وبين ربه حسب هذا التصور، أما التوحيد النوعي، فهو الإيمان المطلق بوجود إله مدبر لهذا الكون، يتفق عليه كل النوع الإنساني، فلا يوجد كائن على وجه الأرض - إنسان - إلا ويؤمن بإله مدبر، بغض النظر عن ماهية هذا المدبر، فهنا محورين:

1 - المحور الأول: - التوحيد الذاتي: ومحوره صورة الإله الإنساني، .() ودائرته هم المؤمنون به، بحسب تعدد الشرايع والتي تولد تعدد المفاهيم والتجارب، أي الصورة التي يشكلها الإنسان عن معبوده، هو الذي نطلق عليه التوحيد الذاتي.

2 - المحور الثاني: التوحيد النوعي: ومحوره الإله العالمي، ودائرته النوع البشري ككل، والإيمان بهذا الإله إيمان مطلق من قبل كل النوع البشري، وبغض النظر عن ماهيته أيضا، وهو بهذا مجموع الصور التي يشكلها الناس عن هذا الإله.

الهدف من هذا التقسيم هو رفع الالتباس عن مفهوم التوحيد، والوصول إلى حل لمشكلة عويصة دارت رحى حربها منذ التعقل الأول للإنسان إلى يومنا هذا، هذه المشكلة هي: من هو الإله الحق الذي ينبغي أتباعه، وقد جسد القرآن هذه المشكلة بقوله تعالى:

﴿وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ لَيْسَتِ ٱلنَّصَٰرَىٰ عَلَىٰ شَيْءٍ وَقَالَتِ ٱلنَّصَٰرَىٰ لَيْسَتِ ٱلْيَهُودُ عَلَىٰ شَيْءٍ وَهُمْ يَتْلُونَ ٱلْكِتَٰبَ كَذَٰلِكَ قَالَ ٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ مِثْلَ قَوْلِهِمْ فَٱللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ فِيمَا كَانُوا۟ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ﴾ [البَقَرَة: 113].

والذي نريد أن نناقشه هنا هو تحديد الإله النوعي، كحقيقية موضوعية قائمة وواقعية، لأن التوحيد الذاتي هو من مختصات نفس المجموعة البشرية، بل هو من مختصات نفس الفرد، لآن في المجموعة الواحدة من حيث التركيبة الدينية، توجد عدة تجارب لمفهوم التوحيد، إذ يختص كل فرد بتجربته الخاصة مع معبوده، لذا أقتضى التوضيح لمعنى التوحيد النوعي.

التوحيد النوعي: لا يمكن أن يعيش الإنسان بدون معتقد، قد يقول البعض أن العقيدة الصحيحة تكمن عند مجموعة بشرية تؤمن بدين معين، ولكن القرآن لا يساعد على هذا الفهم.

قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓا۟ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ [الحُجرَات: 13].

فبداية الآية الكريمة تتحدث عن الناس، أي بمجموعهم ككل بدون تمييز لدين أحد عن الآخر، ثم تتحدث عن الأثنينية في الجنس البشري، ثم التنوع العرقي لتختم بميزان نوعي هو التقوى، فلا يوجد في هذه الآية دلالة على نوع دين هؤلاء الناس الذين وضعت التقوى ميزانا لعملهم؟.

قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُوا۟ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَآءً وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ ٱلَّذِى تَسَآءَلُونَ بِهِۦ وَٱلْأَرْحَامَ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا﴾ [النِّسَاء: 1].

ثم يتحدث سبحانه وتعالى عن غاية الدين، وهي الهداية وعدم أتباع الشيطان وكلامه سبحانه، كذلك للنوع لا لمجموعة معينة

وقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ كُلُوا۟ مِمَّا فِى ٱلْأَرْضِ حَلَٰلًا طَيِّبًا وَلَا تَتَّبِعُوا۟ خُطُوَٰتِ ٱلشَّيْطَٰنِ إِنَّهُۥ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ﴾ [البَقَرَة: 168].

ثم يقول سبحانه في آية أخرى متحدثا فيها عن الهداية بصورة عامة أيضا:

﴿كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً فَبَعَثَ ٱللَّهُ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ فِيمَا ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ ۚ وَمَا ٱخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا ٱلَّذِينَ أُوتُوهُ مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَتْهُمُ ٱلْبَيِّنَٰتُ بَغْيًۢا بَيْنَهُمْ ۖ فَهَدَى ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لِمَا ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ مِنَ ٱلْحَقِّ بِإِذْنِهِۦ ۗ وَٱللَّهُ يَهْدِى مَن يَشَآءُ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [البَقَرَة: 213].

ثم يذكر سبحانه وتعالى أن الأمر بالقسط والعدل، كذلك ليس من شأن مجموعة من الناس فقط، فهنا وفيما سبق وفيما يأتي نفي لحصرية العقيدة وحقانية عقيدة واحدة، وحصرية النجاة وحصرية الإيمان بفئة معينة:

﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ وَيَقْتُلُونَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ بِغَيْرِ حَقٍّ وَيَقْتُلُونَ ٱلَّذِينَ يَأْمُرُونَ بِٱلْقِسْطِ مِنَ ٱلنَّاسِ فَبَشِّرْهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾ [آل عِمرَان: 21].

كما شمل اللعن من الله سبحانه من يعاندون الحق.

﴿أُو۟لَٰٓئِكَ جَزَآؤُهُمْ أَنَّ عَلَيْهِمْ لَعْنَةَ ٱللَّهِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةِ وَٱلنَّاسِ أَجْمَعِينَ﴾ [آل عِمرَان: 87].

فالمشمولون باللعن هم فئة تعاند الحق سبحانه وتقتل أنبيائه، وليس كل الناس بل المعاندين له جل وعلا.

ثم تكلم سبحانه عن الإيمان قال تعالى:

﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَءَامَنَ مَن فِى ٱلْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا ۚ أَفَأَنتَ تُكْرِهُ ٱلنَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا۟ مُؤْمِنِينَ﴾ [يُونس: 99].

علما انه يوجد في القرآن 179 آية كريمة، جاء فيها ذكر الناس، والبعض من شئونهم، ثم تكلم سبحانه عن الاختلاف والذي هو من سنن النوع البشري ومن سماته:

﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ ٱلنَّاسَ أُمَّةً وَٰحِدَةً ۖ وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ﴾ [هُود: 118].

والحديث عن التوحيد النوعي يأتي في سياق هذه الآية المباركة:

﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَمَن فِي الْأَرْضِ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ وَالْجِبَالُ وَالشَّجَرُ وَالدَّوَابُّ وَكَثِيرٌ مِّنَ النَّاسِ وَكَثِيرٌ حَقَّ عَلَيْهِ الْعَذَابُ وَمَن يُهِنِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِن مُّكْرِمٍ إِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ﴾ [الحجّ: 18].

وقوله تعالى: ﴿وَإِذَا مَسَّ النَّاسَ ضُرٌّ دَعَوْا رَبَّهُم مُّنِيبِينَ إِلَيْهِ ثُمَّ إِذَا أَذَاقَهُم مِّنْهُ رَحْمَةً إِذَا فَرِيقٌ مِّنْهُم بِرَبِّهِمْ يُشْرِكُونَ﴾ [الرُّوم: 33].

فهذا الرب الذي يدعوه الناس هو الرب الذي يؤمنون به، ومما مر لا يمكن أن نقول بانحصار الإيمان بالله في فئة معينة، بل أذهب أكثر من ذلك أن سبب عقيدة الشرك بالله، ليس عدم الإيمان به سبحانه، بل لقصور في عقل هؤلاء المشركين، ولظنهم بأن هناك مدبرون يساعدون الله في عمله وفي شأنه، ومنشأ فكرة الشرك هو قياس الناس لله على أنفسهم، أي أن الناس يقيسون الإله على ذواتهم، فهم محتاجون بسبب طبيعتهم البشرية، إلى أعوان ومساعدين لقضاء حوائجهم، فقاسوا ذواتهم الفقيرة إلى الذات الغنية، التي يجهلون ماهيتها أو لا أقل أنهم لا يدركون حقيقة الله بصورة عامة، وكما تحدث عنهم القرآن الكريم:

﴿أَلَا لِلَّهِ الدِّينُ الْخَالِصُ وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِن دُونِهِ أَوْلِيَاءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَىٰ إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ فِي مَا هُمْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي مَنْ هُوَ كَاذِبٌ كَفَّارٌ﴾ [الزُّمَر: 3].

فالتوحيد النوعي الذي نعنيه هو الإيمان النوعي، لكل النوع الإنساني بإله مدبر لشئون الكون، بغض النظر عن ماهية هذه الإله، ونتوصل من خلال ما تقدم إلى الآتي:

1 - أن الإنسان متدين بطبعه، كما هو اجتماعي بطبعه، وهذا التدين هو الإيمان بوجود إله واحد لهذا الكون، هو مدبر شئونه.

2 - أن التوصل إلى معرفة الله، لا يتم إلا من خلال التجربة الدينية والاختبار الديني، أي أن الإنسان لا يصل إلى الله إلا بعد مروره بهذه

التجربة، ومن هنا نشأ التعدد في الفهم من خلال التجربة الدينية، التي يمارسها الإنسان في حياته لتكوين صورة الإله الذاتي، ومن خلال تجربة النوع الإنساني لتكوين صورة الإله النوعي.

3 - لا ينحصر تجلي الحق سبحانه وتعالى، في ثقافة واحدة أو عند حضارة واحدة، بل يتجلى في كل ثقافات الشعوب عبر شخصيات استثنائية متعددة، هذا التجلي هو التشبه بالله وصفاته كما هو الحال عند الأنبياء عليهم السلام مثلا أو الفلاسفة، بل يتجلى عند جميع النوع الإنساني، بتجليات تتعدد بعدد أنفاس الخلائق.

4 - الحق سبحانه وتعالى واحد، إلا أن التعدد في معناه وحقيقته عند البشر مختلف، وهذا الاختلاف نابع من التعدد في تجليه سبحانه، وظهوره في تاريخ الحضارات، فيعرف سبحانه بحسب نمط وطبع العارف به، أي بحسب تجلياته.

بقي أن نقول أن لم يؤمن بتعدد الفهم البشري لله سبحانه وتعالى، ويعده نوعا من الشرك أو الكفر فهو حر في رأيه، إذ لا يمكن أن يحصر الله سبحانه في ثقافة معينة، كيف وهو لم يحصر ذاته الشريفة بل هو للجميع: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [الزُّمَر: 75].

وبقي الحساب والمسألة عند الله: ﴿وَمَن يَدْعُ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهًا ءَاخَرَ لَا بُرْهَٰنَ لَهُۥ بِهِۦ فَإِنَّمَا حِسَابُهُۥ عِندَ رَبِّهِۦٓ إِنَّهُۥ لَا يُفْلِحُ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾ [المؤمنون: 117].

فالتوحيد النوعي هو من ضمن الحلول التي نقترحها، ضمن أطروحة التعددية الدينية، للخروج من أزمة الإنحصارية والحقانية التي تدعيها كل الأديان، مع الإيحاء أن التعددية الدينية لم تناقش موضوعة التوحيد بهذه الصورة المكثفة، وإنما ناقشت موضوع الحقانية وشمول جميع الأديان بهذا المفهوم.

إلى هنا أصلنا لمفهوم التوحيد الذاتي والتوحيد النوعي، والذي ننطلق من خلاله لترسيخ أكبر لمفهوم التعددية الدينية، الذي يحل الكثير من

المشاكل التي أدت إلى الخراب الذي نراه، فلم يهرق دم مثل ما أهرق في النزاعات الدينية.

الإشكالات التي قد تواجه هذا النوع من الطرح:

هنا جملة من الإشكالات التي قد تواجه هذا النوع من الطرح، والتي تشكل في مجملها مادة علمية لترسيخ هذا المفهوم فيما بعد: -

1 - الإشكال الأول:

هيمنة الشريعة الإسلامية على باقي الشرائع، بنص قوله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ ۖ فَٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ ۖ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ عَمَّا جَآءَكَ مِنَ ٱلْحَقِّ ۚ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا ۚ وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَلَٰكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِى مَآ ءَاتَىٰكُمْ ۖ فَٱسْتَبِقُوا۟ ٱلْخَيْرَٰتِ ۚ إِلَى ٱللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾ [المَائدة: 48].

لذا فإن هذه الهيمنة تؤكد على حقانية العقيدة الإسلامية، وحقانية الشريعة بصورة كاملة، وينبغي على الجميع بدون استثناء الخضوع لها والتعبد بها، والإجابة في مستويات:

المستوى الأول: -إن المذاهب الإسلامية - فضلا عن سائر الديانات الأخرى- لا تتفق فيما بينها على نمطية واحدة من الفهم، مما سبب خلاف فيما بينهم - في هذه الآية الشريفة، وغيرها - فيما يخص المذاهب الإسلامية - ومحاولة فرض منظومة معينة، من المفاهيم والرؤى على الآخرين، فنشأت المذاهب الكلامية والفقهية، وكل مذهب له رؤية معينة عن معنى الشريعة، وعن معنى العقيدة مما ينسحب على التجربة الدينية الإسلامية بصورة عامة، وبالتالي فأن هذا التعميم لا ينهض بل العكس تماما، فهذه الآية ترسخ مفهوم التعددية وأن الحقانية مع الجميع، سيما في قوله تعالى ﴿فَٱسْتَبِقُوا۟ ٱلْخَيْرَٰتِ ۚ إِلَى ٱللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا﴾ [المَائدة: 48] وتعدد

الشرايع والمناهج دليل على عظمة الله سبحانه، وعدم إمكانية حصره لفئة معينة فقط: ﴿وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ وَٱلنَّصَـٰرَىٰ نَحْنُ أَبْنَـٰٓؤُاْ ٱللَّهِ وَأَحِبَّـٰٓؤُهُۥ ۚ قُلْ فَلِمَ يُعَذِّبُكُم بِذُنُوبِكُم ۖ بَلْ أَنتُم بَشَرٌ مِّمَّنْ خَلَقَ ۚ يَغْفِرُ لِمَن يَشَآءُ وَيُعَذِّبُ مَن يَشَآءُ ۚ وَلِلَّهِ مُلْكُ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا ۖ وَإِلَيْهِ ٱلْمَصِيرُ﴾ [المائدة: 18]. مضافا إلى أن الهيمنة تعني الشهادة.

المستوى الثاني: مسألة الدين الواحد أو حقانية الدين الواحد: هذه أطروحة كل الأديان السماوية، فكل دين يعتقد بحقانيته وتفوق شريعته وهيمنتها على كل الشرائع الأخرى:

قال تعالى: ﴿وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ لَيْسَتِ ٱلنَّصَـٰرَىٰ عَلَىٰ شَىْءٍ وَقَالَتِ ٱلنَّصَـٰرَىٰ لَيْسَتِ ٱلْيَهُودُ عَلَىٰ شَىْءٍ وَهُمْ يَتْلُونَ ٱلْكِتَـٰبَ ۗ كَذَٰلِكَ قَالَ ٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ مِثْلَ قَوْلِهِمْ ۚ فَٱللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ فِيمَا كَانُواْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ﴾ [البقرة: 113].

وبالتالي فأن الحقانية والواحدية، دعوة تنادي بها جميع الأديان السماوية والوضعية، فأين الحقيقة ومن يمتلكها؟

ليس هذا تشكيك بواقعية الأديان ووجودها، بل هو تشكيك في الحقانية الواحدة والحصرية المطلقة، القرآن الكريم يدعوا إلى التعددية وإلى حقانية الجميع:

﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱلَّذِينَ هَادُواْ وَٱلنَّصَـٰرَىٰ وَٱلصَّـٰبِـِٔينَ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْـَٔاخِرِ وَعَمِلَ صَـٰلِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ [البقرة: 62].

فالمطلوب هو الإيمان بالله، فالتوحيد إذا ليس من حق دين بعينه، بل حتى العبادة فهي من حق الناس جميعا:

قال تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعْبُدُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ وَٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة: 21].

﴿كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً فَبَعَثَ ٱللَّهُ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ

﴿ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ فِيمَا ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ ۚ وَمَا ٱخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا ٱلَّذِينَ أُوتُوهُ مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَتْهُمُ ٱلْبَيِّنَٰتُ بَغْيًۢا بَيْنَهُمْ ۖ فَهَدَى ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لِمَا ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ مِنَ ٱلْحَقِّ بِإِذْنِهِۦ ۗ وَٱللَّهُ يَهْدِى مَن يَشَآءُ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [البَقَرَة: 213].

لذا فأن الإطلاق والحصرية مقولة لا تنهض، ولا دليل عليها يمكن أن يزكم الأنوف، فهي دعوة لإلغاء الآخر أيا كان، وتحييده ومنعه من ممارسة حقه الطبيعي، الذي وهب له في البحث والتقصي عن الحقيقة، التي تنجيه يوم الحساب، فمن يملك هذه السلطة؟

الله سبحانه وتعالى هو الذي يملكها، ولكنه يخاطب الناس بطريقة أخرى، لا تقصي أحد ولا تجعله سبحانه حبيس كنيسة أو معبد أو مسجد أو صومعة، قال تعالى:

﴿هُوَ ٱللَّهُ ٱلْخَٰلِقُ ٱلْبَارِئُ ٱلْمُصَوِّرُ ۖ لَهُ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ ۚ يُسَبِّحُ لَهُۥ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۖ وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ﴾ [الحشر: 24].

﴿وَلِلَّهِ ٱلْمَشْرِقُ وَٱلْمَغْرِبُ ۚ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا۟ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ وَٰسِعٌ عَلِيمٌ﴾ [البَقَرَة: 115].

أن التعددية الدينية التي نقصدها هنا، هي بسيطة بساطة الدين نفسه، فالمقصود هو ترك كل ذي دين ودينه، يمارس طقوسه وشعائره العبادية، بدون رقيب من أحد، لا أدعو لأي دين على حساب الأديان الأخرى، ولا أجبر أحد على الدخول في دين معين أو أكفره لاختلافه معي: قال تعالى: ﴿لَآ إِكْرَاهَ فِى ٱلدِّينِ ۖ﴾ [البَقَرَة: 256].

كما لا أجبر أحد على عدم البحث عن الحقيقة التي تنجيه يوم القيامة من الحساب، الله سبحانه يطالب بحقيقة واحدة، ويريد من الناس أن يؤمنوا بها، هذه الحقيقة بسيطة للغاية وهي المخلصة من الحساب، إلا وهي الإيمان به سبحانه: قال تعالى: ﴿لَآ إِكْرَاهَ فِى ٱلدِّينِ ۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشْدُ مِنَ ٱلْغَىِّ ۚ فَمَن يَكْفُرْ بِٱلطَّٰغُوتِ وَيُؤْمِنۢ بِٱللَّهِ فَقَدِ ٱسْتَمْسَكَ بِٱلْعُرْوَةِ ٱلْوُثْقَىٰ لَا ٱنفِصَامَ لَهَا ۗ وَٱللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ [البَقَرَة: 256].

لا يحتاج كلام الله إلى تأويل أو اجتهاد، فهو واضح جدا، أن سبب من أهم أسباب الاختلاف هو كثرة الاجتهادات في مقابل النص، وتحميل النص أكثر مما يحتمل، فهذه واحدة من أهم أسباب القطيعة، ما بين أتباع الأديان -الشرايع-، أن لم تكن هي المحور الأساس في هذه القطيعة، وهذه الخصلة موجودة لدى الجميع بدون استثناء، أي جميع الأديان لديها الاجتهاد في مقابل النص وتحميل النص أكثر مما يحتمل، بل إضافة الفهم البشري لشرح النصوص، بناء على الخلفيات التي يؤمن بها هذا الفرد أو تلك الجماعة، وقد تظهر في النهاية أن هذه الاجتهادات فيها خطأ كبير، وكثير من الاجتهادات أدت إلى مجازر في التاريخ، ألم يكن قتل أبن بنت رسول الله محمد (صلى الله عليه وآله) اجتهادا من قبل يزيد بن معاوية أبن أبي سفيان؟!. أولم تكن الحروب الصليبية اجتهادا من البابا في الفاتيكان، أليس قتل الأنبياء كان اجتهاد من الناس؟!.. والشواهد عديدة جدا قد تملى الخافقين، ولكن العبرة ليست في سردها، بل العبرة في التمعن في أسبابها ونتائجها، ومحاولة معالجة هذه الأسباب، كي لا تؤدي إلى نتائج كارثية أخرى، ومن ضمن المعالجات هي مقولة التعددية الدينية.

هذه المقولة هي من نظريات الفيلسوف الانجليزي "جون هيك" وهو من طور هذه النظرية، وأقترحها كعلاج لمشكلة التشرذم والتقاتل بين الأديان بصورة عامة، أرى أنها من ضمن الحلول المتعددة، التي تعالج حالة التقاتل بين الأمم، بل هنا قد طورنا هذه النظرية وجئنا بطرح جديد، يتلاءم مع الفكر الإسلامي بصورة عامة، ولا يتقاطع مع الأخر، فالقتال الآن دائر بين الشرق الإسلامي والغرب المسيحي بقيادة الولايات المتحدة الأمريكية من جهة، وبينه وبين أوروبا من جهة أخرى، أخذ هذا القتال صورا عديدة، وسوف يستمر أن لم يعالج، فأوروبا وأمريكا تفهم الإسلام، أو تريد أن تفهمه من خلال فهمها للتنظيمات المتطرفة المسلحة، التي تشن الهجمات عليها بين الحين والآخر، والمسلمون يفهمون أوروبا وأمريكا من خلال زاوية إرهاب الدولة القوية ضد الدول الضعيفة. والمطلوب هو فهم حقيقي للأديان بما هي هي، أي بدون إضافات من أحد، وبدون زيادات،

فالأديان كلها تدعوا إلى السلام والإخاء والمحبة، وكل الأنبياء رسالتهم السلام، فكيف يكون أتباعهم أتباع حرب وقتال؟!. في الحقيقة الأمر معقد للغاية، وقد لا يسع هذا البحث الخوض فيه، ولكن هناك ملامح رئيسية لابد من الإشارة إليها، والتي أفترض أنها السبب فيما نراه.

1 - تعدد الاجتهادات - وهذا بحد ذاته أمر صحي - والقراءات من قبل أتباع كل دين لنصوصهم المقدسة، الغير صحي هو محاولة حمل الآخرين على الاعتقاد بهذه القراءات، كأنها مسلمات لا تقبل النقاش والجدل، من خلال إضفاء صفة القدسية عليها، مما يخرجها من مجال الاجتهاد والفهم البشري إلى محاولة تأليهها. وهذا يؤدي بالتالي إلى التكفير والتشريد والقتل.

2 - انعدام الحوار الجاد والهادف والمثمر بين الأديان بصورة عامة، وبين مذاهب وطرق تلك الأديان بصورة خاصة، يؤدي هذا إلى سوء الفهم الناتج من عدم فهم الأخر بصورة حقيقة وعدم فهم حقيقة الأديان.

3 - تحول القضايا والحوادث التاريخية إلى مقدسات لا تقبل النقاش لدى أتباع كل دين، والواقع أن التاريخ لا يمكن أن يتحول إلى مقدس، لأنه ببساطة من نتاج نفس الإنسان، فهو عبارة عن السيرورة البشرية منذ بداية الخليقة، إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها، فما ينتجه البشر أفترض أنه غير مقدس، ولا يمكن جعله مقدس، لأن أتباع دين معين أو أتباع كل الأديان، يرون أن تاريخهم مقدس.

4 - الخلط بين الدين بما هو إلهي وبين المعرفة الدينية البشرية، التي هي نتاج فهم الإنسان للدين، هذا الخلط أدى إلى إضفاء صفة المقدس على هذه المعرفة. المعرفة الدينية علم كسائر العلوم كما قدمنا، لها قواعدها ومناهجها، وكونها تقرأ النص الديني وتفسره بناء على تلك القواعد البشرية، لا يصيرها علما مقدسا، فقد شاع أن كل العلوم شريفة وأشرفها الفقه، من باب أن شرف العلم بشرف موضوعه، نعم مقولة أن كل العلوم شريفة هي مقولة صحيحة، ولكن لا يمكن حصر

الشرف والرفعة في علم واحد، لأن ذلك يؤدي إلى انصراف الناس عن سائر العلوم والاشتغال بعلم واحد، وهو يؤدي إلى فساد الطبيعة وانقراض النوع البشري، بينما القرآن ينص على خلاف ذلك: قال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ ٱلْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُواْ كَآفَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُواْ فِي ٱلدِّينِ وَلِيُنذِرُواْ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوٓاْ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ [التوبة: 122].

وعليه فلابد من التفريق بين ما هو مقدس، وبين ما هو غير مقدس، أي الذي يخضع للنقد والتفنيد، وبين الذي لا يخضع، فالنص المقدس من الممكن أن لا يتم مناقشته، لعصمة الناقل وتعالي المصدر المنقول عنه، أما غير النص المقدس فهو ليس بمقدس، ولا يمكن قبول فرض ذلك عليه، وبالتالي فهو عرضة للنقد والتفنيد.

2 - الإشكال الثاني:

إن سائر الأديان عدا الدين الإسلامي، يجعل في الله ما ليس فيه من صفات، وقد يجسده ويجعل له ولد... الخ. وبالتالي فإن المسلمين هم من يمتلكون عقيدة التوحيد الصحيحة التي تنزه الله عما ليس فيه؟؟

والجواب: من المعروف بين المسلمين جميعا، وجود العشرات من المذاهب والفرق الإسلامية، والكثير من هذه الفرق تجسد وتعطي لله صفات ليست فيه ولا له، ولا زالت الكثير من هذه الفرق موجودة، ولديها أتباع لحد هذه اللحظة، وتمارس حياتها بصورة طبيعية، ولا يمكن أن نكفرهم أو نقول هؤلاء خارج ملة الإسلام. فالأمر كذلك في باقي الأديان، أي أنه أمر غير مستغرب البتة، بل هو أمر طبيعي يرجع إلى تعدد الفهم البشري للدين، الذي تكلمنا عنه قبل قليل، فعدم حكمنا بكفر الملل والمذاهب التي تدين بعموميات وضروريات الشريعة الإسلامية، ينسحب على باقي أتباع الشرايع والملل الأخرى، إذ يؤمن الآخرون كما نؤمن بضروريات الدين وعمومياته، وبالتالي فأتباع كل مذهب أو شريعة، لهم

الحق في إدعاء الحق لهم، ولكن بشرط الاعتراف بالأخر وعدم إلغائه.

3 - **الإشكال الثالث:**

قرر القرآن أن الدين الحق هو الإسلام، من خلال قوله تعالى: ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِى ٱلْءَاخِرَةِ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ﴾ [آل عِمرَان: 85].

وبالتالي فمن لم يؤمن بالإسلام فهو كافر لا يقبل منه شيء.

والجواب: أي إسلام هذا الذي نص عليه القرآن الكريم؟ هل هو الدين الذي أرداه سبحانه وتعالى لجميع الناس أم لفرقة معينة؟ وهل هو الذي نزل على النبي محمد (صلى الله عليه وآله) أم هو دين الأنبياء عموما؟ الأحاديث النبوية تؤكد على أن الأنبياء أخوة ودينهم واحد، بل القرآن يثبت هذه الحقيقة بقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ ۗ وَمَا ٱخْتَلَفَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ إِلَّا مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَهُمُ ٱلْعِلْمُ بَغْيًۢا بَيْنَهُمْ ۗ وَمَن يَكْفُرْ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ فَإِنَّ ٱللَّهَ سَرِيعُ ٱلْحِسَابِ﴾ [آل عِمرَان: 19].

يجب أن نفرق بين الدين وبين الشريعة، بين الدستور وبين القانون، الإسلام دين سماوي واحد غير قابل للتجزئة، بينما الشرائع تختلف باختلاف الأزمنة وتطور الحاجة البشرية للتجديد والتطوير، ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ ۖ فَٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ ۖ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ عَمَّا جَآءَكَ مِنَ ٱلْحَقِّ ۚ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا ۚ وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَلَٰكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِى مَآ ءَاتَىٰكُمْ ۖ فَٱسْتَبِقُوا۟ ٱلْخَيْرَٰتِ ۚ إِلَى ٱللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾ [المَائدة: 48].

لذلك فإن الدين بما هو قواعد عامة، تختلف عن التشريع أو الشريعة، نعم المصدر واحد ولكن التفريعات تختلف، فالمناسب من الأحكام لزمن نوح عليه السلام غير مناسب لزمن موسى عليه السلام، وهذا ما نص عليه القرآن الكريم بقوله تعالى: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ [المَائدة: 48] الشريعة مصدرها الدين، إذ يعتبر الدين القواعد الأساسية التي تبنى عليها الشريعة، وبالتالي فأن الاختلاف في الشريعة، لا يعتبر اختلافا في الدين،

وبعبارة أخرى أن الشرايع تبنى على الدين، والاختلاف فيما بينها لا يعني الاختلاف في الدين، بل بحسب التطور والحاجة البشرية تنزل الشرايع، ومنه نرى تعدد التجارب الدينية بتعدد الشرايع النازلة إلى الناس، هذا التعدد لا يدل على الحقانية المفردة، بل يدل على الحقانية المطلقة، فلكل أتباع شريعة منهجا معينا يتبعوه، الذي حدث والذي يحدث هو فرض شريعة معينة على الآخرين، هذا الأمر هو المرفوض جملة وتفصيلا، فالحق مع الجميع بدون استثناء وهي ليست دعوة سفسطائية، بل هي دعوة عقلانية، فلا يمكن أن اكفر كل من لم يدن بدين معين، واعتبر الجميع في النار، وهذه الفرقة في الجنة، ذلك رجع بعيد وكلام غير منطقي لا يمكن التسليم به.

هذه أهم الإشكالات التي قد توجه إلى هذا الطرح، وربما هناك إشكالات أخرى، وقد توجه إشكالات إلى نفس موضوعة التوحيد الذاتي والتوحيد النوعي بصورة مغايرة لما ذكرنا.

المطلب الثاني
المعاد

أردنا أن ننجز الموضوع بالتعريج على المعاد، كونه أساسي في بحثنا هذا، ومن مكملات أطروحة التعددية الدينية.

شغل الإنسان بمسألة ما بعد الموت منذ رأى الموت لأول مرة وشعر بحرارة فراق الأحبة، ما هو المصير بعد الموت هذا هو السؤال الكبير؟

ورحم الله الجواهري إذ يقول:

لغز الحياة وحيرة الألباب   أن يستحيل المرء محض تراب

إلى أين المآل هل الموت فوت؟ أم أن هناك حياة أخرى يعيشها الإنسان بعد موته؟وما هي هذه الحياة وما هو شكلها؟ يمكن حصر مقولات المعاد على اختلافها في مقولتين:

1 - إن بعد الموت حياة أخرى، بغض النظر عن ماهية هذه الحياة وكيفية الاستعداد لها.

2 - إن لا حياة سوى هذه الحياة وأن الإنسان إذا مات فات.

في الحقيقة مناقشة كلا المقولتين يحتاج إلى بسط وشرح مطول لذهنية كلا القائلين بهما، على اختلاف مشاربهم وانتمائهم العقائدي، لذا سوف نقتصر على مقولة المسلمين في هذه الموضوعة دون الآخرين، لضيق مجال البحث هنا.

ذهب المسلمون تبعا للقرآن الكريم إلى وجود حياة أخرى بعد الموت، وهم مجمعون على ذلك لا يشذ منهم إلا شذاذ الأفاق، وقد استدلوا على ذلك بالعشرات من الآيات الشريفة ومئات الروايات والأحاديث، ولكن منشأ اختلافهم يكمن في ماهية تلك الحياة، هل هي مادية مشابهة لما نحن فيه، مع تطويرات أخرى يهبها الله إلى من يشاء، أم هي من سنخية أخرى مغايرة لهذه المرتبة الوجودية أعني الدنيا، نزاع طويل استمر إلى يومنا هذا، وسوف يستمر إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها، سوف نجمل الموضوع في عدة فرضيات للمناقشة.

1 - ماهية تلك الحياة هل هي مادية أم لا.

2 - الوجود في تلك الحياة هل هو انتظارا أم تكامل للنفس الإنسانية.

3 - معنى القبر وحسابه.

الفرضية الأولى: أجاب القرآن عن هذه الفرضية بهذه الآية الشريفة.

﴿لَعَلِّيٓ أَعۡمَلُ صَٰلِحٗا فِيمَا تَرَكۡتُۚ كَلَّآۚ إِنَّهَا كَلِمَةٌ هُوَ قَآئِلُهَاۖ وَمِن وَرَآئِهِم بَرۡزَخٌ إِلَىٰ يَوۡمِ يُبۡعَثُونَ﴾ [المؤمنون: 100].

وشرح سبحانه معنى البرزخ في هذه الآية الشريفة، ﴿بَيۡنَهُمَا بَرۡزَخٞ لَّا يَبۡغِيَانِ﴾ [الرَّحمٰن: 20].

فالبرزخ إذن هو الحاجز بين هذه الحياة وتلك الحياة، فنستدل على أن ماهية الحياة الأخرى هي مغايرة لهذه الحياة، وإلا لما احتاج إلى

برزخ، نعم قد يقال أن البرزخ هو نحو حاجز بين الإنسان وبين تلك الحياة، حتى يظل الموضوع مجهولا، وبالتالي فإن الإنسان بطبعه يخاف من المجهول، لذا يستعد لتلك الحياة بالأعمال الخيرة، التي وردت في الروايات وفي القرآن الكريم، وهو كلام وجيه ولكنه غير تام، لأن الخوف والرجاء والتمني لا علاقة له بالبرزخ، بل له علاقة بجانب أخلاقي أخر، نعم هو استعداد لتلك الحياة، بناء على الرغبة في الخلاص، ولكن لا يمت لموضوع البرزخ وماهيته بأي صلة، وعلى أي حال فمسألة الحياة الآخرة، مغايرة لهذه الحياة بناء على مقولة التغاير في المراتب الوجودية المستفاد من قولة تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِيٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا۟ بَلَىٰ شَهِدْنَآ أَن تَقُولُوا۟ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَٰفِلِينَ﴾ [الأعراف: 172]. فالمستفاد من هذه الآية الشريفة هو تعدد المراتب الوجودية، وتغايرها بلحاظ عدم معرفتنا بهذا العالم، لولا أخبار السماء للأنبياء بذلك، وكذا الحال بالنسبة للحياة البرزخية فلا علم لنا بها، بل لا يستطيع العقل أن يستدل على تلك الحياة ووجودها وماهيتها بدون معونة السماء، فحتى الاستدلال العقائدي والفلسفي على وجود حياة ما بعد الموت، إنما هو استدلال مبني على أصول شرعية، أي روايات وآيات شريفة. فنقول بأن الحياة الأخرى هي حياة من سنخية أخرى مغايرة لهذه الحياة الدنيا، بأخبار القرآن لنا بذلك، نعم قد يستدل العقل على عبثية النهاية بدون خاتمة، ولكن لا يمكن أن يستدل على حقيقة وتفاصيل ما يجري، إلا من خلال الأنبياء.

الفرضية الثانية: هل الحياة الآخرة انتظار أم تكامل؟: سؤال محير للغاية، ولابد من الخوض فيه بناء على مقولة المسلمين أيضا، لا يرى الكثير من المسلمين وجود حياة تكاملية بعد الموت، بل هي انتظار لحين قيام الساعة، ويستدلون بقوله تعالى: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءَ أَحَدَهُمُ ٱلْمَوْتُ قَالَ رَبِّ ٱرْجِعُونِ لَعَلِّيٓ أَعْمَلُ صَٰلِحًا فِيمَا تَرَكْتُ كَلَّآ إِنَّهَا كَلِمَةٌ هُوَ قَآئِلُهَا وَمِن وَرَآئِهِم بَرْزَخٌ إِلَىٰ يَوْمِ يُبْعَثُونَ فَإِذَا نُفِخَ فِي ٱلصُّورِ فَلَآ أَنسَابَ بَيْنَهُمْ يَوْمَئِذٍ وَلَا يَتَسَآءَلُونَ﴾ [المؤمنون: 99-101].

فأي تكامل لا يوجد في هذه الحياة، والمفهوم من معنى التكامل هو ليس العمل، الذي نقوم به في هذه الحياة الدنيا أعني التكليف، بل هو تكامل روحي، أي أن النفس تتكامل في هذه المرحلة، ليزداد الذين عملوا الخيرات والأعمال الصالحة ثوابا، ويخفف العذاب والعقاب عن الذين عملوا السوء، بمعنى أخر أن الجميع يصل يوم القيامة وقد تكاملوا، ليقفوا للحساب أمام ربهم وخالقهم، وقد أكتمل المؤمنون إيمانا وخفف عن المسيئين ذنوبهم، وذلك هو مقتضى الرحمة الإلهية: ﴿قُل لِّمَن مَّا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۖ قُل لِّلَّهِ ۚ كَتَبَ عَلَىٰ نَفْسِهِ ٱلرَّحْمَةَ ۚ لَيَجْمَعَنَّكُمْ إِلَىٰ يَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ لَا رَيْبَ فِيهِ ۚ ٱلَّذِينَ خَسِرُوٓا۟ أَنفُسَهُمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ [الأنعَام: 12].

فمقتضى قوله تعالى انه كتب على نفسه الرحمة، هي الرحمة للجميع إلا المعاندين له جل وعلا وهم قلة، أما الاستدلال بالآية ففيه، أنها لا تدل إلا على التكليف في الحياة الدنيا، وما نحن فيه ليس تكليف بل تكامل، فالمطلوب في الآية الشريفة هو الإرجاع لغرض العمل الصالح، لأنهم شاهدوا النعيم نعيم التكامل بالنسبة للأخيار، والذي هو نتاج عملهم في الحياة الدنيا، وشاهدوا التعب والكدح الذي يعانوه نتيجة أعمالهم السيئة في الحياة الدنيا، وهو أمر غير ممكن، لآن الإعادة تقتضي إعادة الزمان والمكان والهيأة ونحو ذلك من الأمور، مع التأكيد على أن مفهوم الموت مختص بالجسد المادي أما مفهوم الوفاة فهو مختص بالروح أو النفس أو العقل سمها ما شئت، لذا فالموت هو فوت الجسد ورجوعه إلى مكوناته الأولى، وبالتالي إعادته بعينه محال، أما الوفاة فهو انتقال النفس إلى البرزخ، لتجد لها هيكلا يتناسب مع سنخية تلك المرتبة الوجودية، وعليه فطلب العودة هو طلب محال وليس من باب فرض المحال، فافهم... فالاثنين إذا -أي المذنب والصالح- في تكامل الأول لزيادة الملكات الروحانية، والثاني للتنقية من الذنوب، فيوم القيامة لا يمكن الفرار من التطهير بصورة من الصور، فحتى المؤمنون يشاهدون الجحيم قبل الدخول إلى الجنة: ﴿وَإِن مِّنكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا ۚ كَانَ عَلَىٰ رَبِّكَ حَتْمًا مَّقْضِيًّا﴾ [مَريَم: 71].

هذا الورود هو التكامل الأخير للجميع، قبل دخول الجنة والعيش في نعيمها، ومن هنا يتضح عبثية الانتظار وعدم معناه.

الفرضية الثالثة: - معنى القبر وحسابه: - المضنون به بل المتيقن به لدى الكثير من الناس، أن حساب القبر يتم في هذا القبر المادي، بل الكثير قام من الباحثين إلى إجراء دراسات وتصوير بواطن قبور كثيرة، لمشاهدة التغيرات التي تتم على الميت فلم يلاحظوا سوى التغيرات البيولوجية، أي التحلل الطبيعي للجثة، والحق خلاف ذلك، فالجسد المادي الذي استعملته الروح في هذه المرتبة الوجودية "الحياة الدنيا"، يناسب سنخية هذه النشأة، ولا يناسب سنخية نشأت ومراتب وجودية أخرى، بل هو مصمم لهذه المرتبة فقط، بلحاظ أن المراتب الأخرى، لها هياكل معينة تناسب سنخيتها وماهيتها، فمرتبة عالم الذر مثلا، وعندما أخذ الله العهد من بني أدم بالإيمان به والكفر بالطاغوت، كان لهذه النفس هيكل يناسب تلك المرتبة، وهي بعد وصولها إلى هذه المرتبة، لم تعد بحاجة إليه لانتفائها" أي انتفاء الحاجة لذلك الهيكل"، واحتاجت إلى هيكل أخر يناسب المرتبة التي وصلتها هذه النفس، وكذلك الأمر في المراتب الأخرى، أما بالنسبة لهذا القبر أي المادي الترابي، الذي يدفن فيه جسد الإنسان بعد موته، والطقوس التي تجري على الجسد من تغسيل وتكفين وصلاة ونحو ذلك، فهو تكريم لهذه الحقيقة، أي الحقيقة الإنسانية التي كانت تعتمل هذا الجسد، ولحفظ حرمته وكي لا تؤذي رائحته الناس بحسب تعبير الفقهاء، لا شيء أخر وراء هذا القبر، فلا قيمة له إلا كونه حافظ لهذا الجسد، وحافظ لحرمة الإنسان، التي هي في الحقيقة نفس الإنسان وروحه التي وهبها الله له: ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُۥ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِى فَقَعُوا۟ لَهُۥ سَـٰجِدِينَ﴾ [الحجر: 29].

وما زيارتنا للأموات إلا تكريما لهذه النفس الكريمة، التي هي من روح الله وكلمته، واستذكار هذا اليوم كعبرة لنا، لذا فالقبر هو في مكان أخر، أي قبر النفس في مكان أخر، عرفه النص الديني باسم البرزخ، هذا

القبر هو تعبير مجازي عن مكان تواجد النفس في تلك المرتبة، وليس قبر بالمعنى العرفي الذي شرحناه قبل قليل، لتغاير المرتبة وماهيتها، لذا فأن ما نسمعه ونقرأه عن الحساب في القبر، هو في تلك المرتبة وهو ما عنيناه بالتكامل بكل دقة.

وخلاصة القول أن الاعتراف بالأخر وبوجوده هو الغاية من مقولة التعددية الدينية، أي احترام اختيار الأخر وأن خالف خياري.

.

مصادر البحث:

- القرآن الكريم.
- نهج البلاغة - مجموعة من خطب وكتب ومواعظ أمير المؤمنين علي بن أبي طالب (ع)- جمعها الشريف الرضي- القرن الخامس الهجري.
- التعددية الدينية - جون هيك.
- التعددية الدينية - محمد ليغنهاوزن.
- التعددية الدينية - الدكتور عبد الكريم سروش.
- الكامل في التاريخ - ابن الأثير.
- المعجم الأصولي - محمد علي صنقور.
- مثنوي - جلال الدين الرومي.
- الاستفتاءات الشرعية - الشيخ محمد إسحاق الفياض.
- بحار الأنوار - محمد باقر المجلسي.
- علم الكلام الجديد وفلسفة الدين- الدكتور عبد الجبار الرفاعي.
- بحث حول الإمامة- السيد كمال الحيدري.
- الملل والنحل - الشهرستاني.
- الفرق بين الفرق - عبد القاهر البغدادي.
- الملل والنحل - الشيخ جعفر السبحاني.
- ديوان الجواهري - محمد مهدي الجواهري.

الحوار والتسامح في الخطاب القرآني

أ. م. د. سامي شهيد مشكور*

المقدمة:

تستأثر مسألة الحوار في الوقت الحاضر بعناية أوسع الدوائر والأوساط الفكرية والثقافية والسياسية على امتداد ساحة الوطن العربي الإسلامي نظراً للمستجدات والتطورات المتلاحقة السريعة التي شهدتها وما تزال تشهدها هذه الساحة، التي أدت إلى أحداث مزيد من الانقسامات والاضطرابات والصراعات؛ ولذلك كانت الدعوة إلى وجوب اعتماد سلوكية الحوار العقلاني الهادئ والمنفتح والقائم على قيم الاعتراف بالآخر، وتفهم قناعاته وأفكاره في كل المواقع والامتدادت الفكرية لوضع حد لتلك الانقسامات وإبقاء النزاع على طابعه السلمي الحضاري السجالي الفكري بعيداً عن لغة التعصب وإلغاء الأخر.

إنّ الإسلام يريد للإنسان أن يحصل على القناعة الذاتية المرتكزة على الحجة والبرهان في إطار الحوار الهادئ العميق سواء في ذلك قضايا العقيدة وقضايا الحساب والمسؤولية، وعلينا بناء حوار فكري وإنساني فعال مثمر بين التيارات والمذاهب والأديان المختلفة، وإبراز الإسلام دين حوار في المنهج والسلوكية العامة لقد أكّد الإسلام والسلوك الإسلامي للرسول

(*) جامعة الكوفة، كلية الآداب، قسم الفلسفة.

وأهل البيت عليهم السلام على مسائل البرهان والحجة والعلمية والموضوعية كما في قوله تعالى: ﴿قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾ [النَّمل: 64]، وكذلك قوله تعالى: ﴿وَإِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًى أَوْ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾ [سَبَإ: 24].

وهاتان الآيتان توثقان وتؤسسان للقاعدة الحوارية الذهبية في فهم الإسلام لقضية الحوار من خلال إثارة الحديث عن الجدل الإيجابي لا الجدل العقيم، أسلوباً من أساليب الحوار بين الناس حول القضايا والطروحات المفاهيمية التي قد تختلف فيها وجهات النظر وتتعدد حولها الرؤى والنظرات ليعرض كل واحد وجهة نظره فيدخل مع الآخر في جدال حول النظرية الأصح والأفضل، والأضمن ليصلا إلى التفاهم بشأنها؛ لأن المشاكل التي تحدث بين الناس في اختلاف وجهات النظر إنما هي بسبب أن بعضهم لا يفهم بعضاً، لذلك يتهم أحدهم الآخر أو يحكم عليه بحكم جائر.

وترى مدرسة القرآن الحوارية أن الدخول في نقاش وجدال مثمرة بين أطراف الحوار من دون وجود قناعات مسبقة هو الذي يمكن أن يؤدي إلى التفاهم أولا والى الإقناع ثانياً، لتكون القضية أن هناك فكراً يحاور فكراً لا أن هناك ذاتاً تفترس ذاتاً هنا وهناك.

المبحث الأول
فلسفة الحوار في القرآن الكريم

يحمل القرآن ثلاثة أسماء فهو "القرآن" و"الفرقان" و"أم كتاب" وهي تتضمن مستلزمات الحوار بالمعنى التغيري، أي القدرة على ذلك مع القدرة على البناء، وسمي "بالقرآن" لأنه الجامع لثمرة كتب الله تعالى وهو "الفرقان" لفصله بين الحق والباطل وتبيان كل منها فضلا عن أنه يفرق بين الحجة والشبهة، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَل لَّكُمْ فُرْقَانًا﴾ [الأنفال: 29]، أي نوراً يفرق بين الحق والباطل.

وهو "أم الكتاب" أي أصل الكتاب ومن ثم أساس المعرفة، لأن العلوم كلها منسوبة إليه متولدة إليه، قال تعالى: ﴿مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ﴾ [آل عِمرَان: 7].

ونرى أن أطروحات الحوار في القرآن الكريم تربط العملية كلها بقيمة التفكير والحق والعلم، قال تعالى: ﴿وَإِنَّآ أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًى أَوْ فِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ﴾ [سَبَإ: 24]، فالحجة القاطعة وسلوك الحق مبنيان على سلوك طريق الإنصاف، فكل قول، أم هدى أو ضلال لا ثالث لهما نفياً أو أثباتاً ومن هن الحاجة إلى العلم والمعرفة، قال تعالى: ﴿فَلِمَ تُحَآجُّونَ فِيمَا لَيْسَ لَكُم بِهِۦ عِلْمٌ﴾ [آل عِمرَان: 66].

فالجهل يجعل الإنسان سابحاً في بحر الوهم إذ تتساوى الأفعال وتنتفي القيمة ليصبح الإنسان ساعياً وراء سراب لن يدركه.

فليس هناك حكم لأحد في الحق قبل بدء الحوار وليس هناك حكم بالضلال والخطأ البيّن على الطرف الآخر، إنما هي جولة في البحث عن الحق حتى تتجلّى آفاقه من خلال الحوار، وفي هذا ارتقاء بالحوار من اجل إزالة الاختلاف والسير في الطريق إلى الفهم المشترك والائتلاف، ومن ملامح هذا الحوار الهدوء وعدم الانفعال والبعد عن أي مظهر من مظاهر العنف وحسم كثير من القضايا المختلفة عليها بالطرق السلمية وكسب قلوب الآخرين، كما في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَسْتَوِى ٱلْحَسَنَةُ وَلَا ٱلسَّيِّئَةُ ٱدْفَعْ بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ فَإِذَا ٱلَّذِى بَيْنَكَ وَبَيْنَهُۥ عَدَٰوَةٌ كَأَنَّهُۥ وَلِىٌّ حَمِيمٌ﴾ [فُصّلَت: 34]، إذا كان الخصوم ينطلقون من أساليب الرفض واللغو والإعراض، والجهل فان المنهج القرآني يوجه إتباعه إلى مواجهة كل ذلك باللين والحلم والانفتاح. وإننا نجد هذا المنهج في السيرة النبوية التي مثلت هذا المنهج، أصدق تمثيل وجعلت له مصاديق واضحة، ونجده في منهج الأئمة من أهل البيت عليهم السلام في تعاملهم مع خصومهم.

والحوار الذي يجعل الآخر يفهمني أو أفهمه يمكن أن يقودنا إلى الوحدة إذا استطاع بعضنا أن يقنع بعضاً، أو أن نتفاهم أو نتقارب بحيث

يفهم كل واحد منا الآخر، وهذا المنهج موجود في القرآن الكريم، في قوله تعالى: ﴿ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ ۖ وَجَٰدِلْهُم بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ﴾ [النّحل: 125]. كذلك قوله تعالى: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ [الشّورىٰ: 38].

أي أنه يعلي من قيمة الدور الإنساني بممارسة مهمته في صياغة العقل الجمعي ويرتقي بالإنسان إلى مستوى الحوار الذي تتولد من خلاله دوائر التغيير والبناء، وإلا فسيسقط في متاهات الجدل مؤثراً انعدام التغير والغرق في الفراغ[1].

فالحوار يرافقه تجربة التغيير والتأسيس والبناء، والجدل يرافق تجربة السقوط والعجز عن التغيير، فهو المستوى الذي لا يمكن أن يتم من خلاله الوصول إلى واقع جديد يضع حداً للمشاكل.

وهكذا يرتبط الحوار بالتغيير والبناء والعلم المثمر في حركة المجتمع فضلا عن أنه يوحّد الجهود البشرية لا بمعنى الوحدة العددية إنما يعني تلاقي العقول والجهود لمواجهة عقبة ما. فما أحوجنا اليوم إلى الحوار في علاقاتنا مع الخصوم إذ يشهد واقع حالنا إننا نقطع علاقتنا مع أحبتنا لمجرد اكتشاف اختلافاً في قراءة كل منا لمعتقدنا الواحد، هذا مع أحبتنا فكيف الأمر مع الأخر المختلف معنا عقيدة وسلوكا؟ إننا بلا شك نحتقر معتقده ونبخسه أشياءه وكأنه ليس أخا لنا في الإنسانية[2].

النقض ومنطق الإقصاء:

القرآن الكريم ينبض بالحيوية ويطرح تصوراته في الكون والحياة والإنسان والتاريخ، ويدلل على ذلك بشواهد وبراهين يعدّها حجة على المتلقي وعلى صعيد آخر ينقض الفكر المخالف بأدلة يراها حجة على الآخر، فهو ينقض ديانة الشرك بقوله: ﴿هَٰذَا خَلْقُ ٱللَّهِ فَأَرُونِى مَاذَا خَلَقَ

1 فضل الله، محمد صادق، إرهاصات نقدية، دار الأمير، بيروت ط1، 2004م، 141.

2 كموني، سعد، الخطاب القرآني، الدار البيضاء، المغرب، 2008م، 87.

﴿ٱلَّذِينَ مِن دُونِهِۦ﴾ [لقمان: 11]، ويرد على بعض ادعاءات اليهود والنصارى بقوله: ﴿لَن يَدۡخُلَ ٱلۡجَنَّةَ إِلَّا مَن كَانَ هُودًا أَوۡ نَصَٰرَىٰۗ تِلۡكَ أَمَانِيُّهُمۡۗ قُلۡ هَاتُواْ بُرۡهَٰنَكُمۡ إِن كُنتُمۡ صَٰدِقِينَ﴾ [البَقَرَة: 111].

هذه نماذج ليست اقصائية بل هي نقضية فهي لم تدعو إلى استئصال المخالف من الحياة، ولم تعل على تشويه سمعته الأخلاقية ولم تفرض هنا على المتلقي الالتزام والعمل بما يؤول عليه من نتيجة تترتب عليه، بل يترك ذلك لاختياره أصلا، ولهذا معززات من القرآن الكريم نفسه قال تعالى: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ﴾ [البَقَرَة: 256]، وقد علق الإيمان على الاختيار والقناعة، ومن ثم لا علاقة بين نقض الفكر وإقصائه على صعيد حقه في الدفاع عن نفسه وعلى صعيد حقه بأن يكون متبنيا من هذا أو ذاك.

هذه لغة محاججة وليست لغة نفي فكري، وليست لغة حرمان من تصور يؤمن به شخص أو أمة، هذه الآيات وغيرها ذات منحى حجاجي سجالي تدل على تناقض المخالف الفكري ولا تقمعه تبرهن على أصالة التوجه القرآني وزيف الآخر على صعيد فكري وليس في ذلك من القمع في شيء.

كذلك قال تعالى: ﴿قُلۡ يَٰٓأَهۡلَ ٱلۡكِتَٰبِ تَعَالَوۡاْ إِلَىٰ كَلِمَةٖ سَوَآءِۭ بَيۡنَنَا وَبَيۡنَكُمۡ﴾ [آل عِمرَان: 64]. هذه الدعوة تكشف عن نزعة أصيلة للتواصل مع الآخر وليست نزعة استئصاليه إقصائية هناك "آخر" ينبغي أن تمدّ معه جسور الحوار الفكري في سياق الوضوح الفكري.

لم يكن "الآخر" في القرآن الكريم والسنة مشروع نفي أو حذف أو استعمار، فهذا "الآخر" في القرآن الكريم لحمة في صميم الوجود كما في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقۡنَٰكُم مِّن ذَكَرٖ وَأُنثَىٰ وَجَعَلۡنَٰكُمۡ شُعُوبٗا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْۚ إِنَّ أَكۡرَمَكُمۡ عِندَ ٱللَّهِ أَتۡقَىٰكُمۡۚ﴾ [الحُجرَات: 13].

فإنّ التعارف في الآية الكريمة لا يعني نسقا من المجاملات أو معادلة طارئة من التواصل، بل هو تلاحم بشري يتم من خلاله تبادل التجربة

البشرية وتعميقها. ومن هنا لا يجوز الربط المصيري بين الانتماء الديني من جهة وحق الوجود من جهة أخرى، قال تعالى: ﴿قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْكَٰفِرُونَ لَآ أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ وَلَآ أَنتُمْ عَٰبِدُونَ مَآ أَعْبُدُ وَلَآ أَنَا۠ عَابِدٌ مَّا عَبَدتُّمْ وَلَآ أَنتُمْ عَٰبِدُونَ مَآ أَعْبُدُ لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِىَ دِينِ﴾ [الكافِرون: 1-6]، إنها تشرّع حق الحياة بصرف النظر عن الانتماء الديني، فإن حرية التدين مسبوقة بحق الوجود.

فالله رب الجميع وإليه مصير الجميع، ومن هنا فلا مسوغ للخصومة التي تروم التصفية والتعطيل والحذف "فلا حجة بيننا وبينكم"؛ لأنّ كلّ أمّة لها عملها، ومن ثم لها شخصيتها وتاريخها[3].

فالآخر إذن هوية مستقلة، هوية تملك حق الحياة، وليس لذلك علاقة مصيرية بقبول فكر معين بقبول دين معين قال تعالى: ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِىَ دِينِ﴾ [الكافِرون: 6]، وقال تعالى: ﴿ٱللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ فِيمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾ [الحَجّ: 69].

وهذا يعني أن "الآخر" حقيقة قائمة تتحرك على الأرض ليس لي الحق مقاضاتها في الدنيا، الله هو الذي يقاضيه، وأما عملي فلا يخرج عن نطاق الدعوة[4]؛ "الآخر" مشروع حوار وليس مشروع حرب، والحوار يقوم على الاعتراف بالآخر لا بوصفه قيمة عابرة، بل بوصفه قيمة أصيلة، ولا يمكن للحوار أن يكتسب مشروعيته من دون الاعتراف بقيم الحرية وأصالة الفرد وحق الحياة. فدعوة القرآن الكريم هنا عميقة ذات جذور تضرب في أعماق الحياة، وإنّ تأصيل الحوار يقتضي استبعاد كل بديل لا يليق بالسلام الاجتماعي ولا ينسجم مع فكرة استمرار الحياة وصيانتها من العبث والخطر، قال تعالى: ﴿وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ ٱلْقَلْبِ لَٱنفَضُّواْ مِنْ حَوْلِكَ﴾ [آل عِمرَان: 159]، فالقرآن الكريم يدعو النبي إلى التسامح حتى مع الأعداء.

وحاول الإمام علي عليه السلام مواجهة خصومه بالفكر والعقل

3 الشابندر، غالب، الآخر في القرآن، 144.
4 الشابندر، غالب، الآخر في القرآن، 145.

والحوار، وهو لم يمنع عنهم شيئا، وكان يرسل إليهم بعض أصحابه ليحاورهم، وهو لم يحاربهم إلا عندما قتلوا وعاثوا فسادا في الأرض، إي عندما تحولت المسألة من حرية فكر ومعارضة إلى إخلال بالأمن، هنا حاربهم، وقد خط للواقع الإسلامي منهجا في غاية الأهمية، وهو الحوار بين المختلفين، وترفع عن منهج القمع. وبهذا كان يرسم لمجتمع إسلامي أسلوبا مثقفا منفتحا على أساس الدعوة بالحكمة والموعظة الحسنة، والطريقة التي هي أحسن، وقد كان يتحرك بأسلوب رسول الله ﷺ الذي لم يحارب إلا حربا دفاعية أو وقائية[5].

العنف والتطرف الديني:

ظل العنف منطقاً مستحكماً داخل المجتمعات غير المتحضرة، أي المجتمعات التي ترفض الاحتكام للقانون، وترتكز للعنف في تقرير مصيرها وانتزاع حقوقها، وأستمر العنف صفة ملازمة لكثير من الشعوب على الرغم من اختلاف الظروف وتطور الحضارات، وهي صفة للبداوة أكثر منها صفة للمدينة والحضارة[6]، واستمر الصراع والتنازع من اجل البقاء ملازماً للشعوب والمجاميع البشرية، يقول ابن خلدون في مقدمته: "ومن أخلاق البشر فيهم الظلم والعدوان بعض على بعض فمن امتدت عينه إلى متاع أخيه فقد امتدت يده إلى آخذه إلا أن يصده وازع"[7].

بل إنّ ممارسة العنف والقوة صارت مقياساً لرجولة الرجال وعلى أساسها تقاس مكانتهم وشخصياتهم، وأصبح الأسلوب الوحيد في انتزاع الحقوق وفرض الآراء، على الرغم من أن القوة جزء كبير منها ممارسة غير مشروعة للعنف، بل ومحرمة بميزان الدين والأخلاق، وظلت الشعوب

---

5 فضل الله، محمد حسين، العقلانية والحوار من أجل التغيير، 246.

6 الغرباوي، ماجد، التسامح ومنابع اللاتسامح، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، ط1، 2006م، 24.

7 ابن خلدون، المقدمة، بيروت، دار الجيل، 140.

تتوارث صفة العنف وتشجعها وتغذيّها الأجواء الاجتماعية والسياسية التي رافقتها مدى التاريخ، ونجد أن الحكومات والأنظمة السياسية غيره الشرعية هي أشد في ممارسة العنف وقمع المعارضة وتسويف القانون، وما دام العنف متفشياً في المجتمع فلا يمكن أن يصار إلى مجتمع متحضر يحترم القانون ويعترف بالآخر، لأن العنف يعيق كل محاولة لسيادة قيم التسامح، لذا نجد صفة اللاتسامح صفة الشعوب التي تعيش في ظل حكومات استبدادية وأنّ القارئ للمنهج القرآني يتساءل من أين جاء تسلل منهج العنف إلى المسلمين والقرآن يقول تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓا۟ ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ﴾ [الحُجرَات: 13].

والحق أنه منهج خارج عن المنهج القرآني في التعامل مع المسلمين، وقد أشار علماء المذاهب الإسلامية إلى أن هذا غلو وتطرف ما عرف منه شيء في سلوك السلف الصالح من الأمة، ويشير إلى ذك الشيخ محمد حسين آل كاشف الغطاء «وأقول بعيداً عن المغالاة والتطرف أن الأمر الذي لا مراء فيه هو أن التفاوت المنظور بين فرق المسلمين لا يشكل حالة مهولة تدفع العقلاء إلى اليأس، وإلقاء ما في أيديهم وترك الحبال على غاريها؛ لان ذلك منتهى الصدق والحق ما يتفق عليه الأخوة الفرقاء هو أكثر مما يختلفون فيه، وفي ذلك ما يشحذ في المصلحين الهمم ويدفعهم إلى مواصلة الجهد الدءوب نحو التقريب والالتقاء»[8].

فالحوار حقّ للجميع، فلا عنف ولا مصادرة لرأي الآخر ولا تشنج، بل تسامح يجب أن يكون عند الطرفين ثم الحساب على الله قال تعالى: ﴿فَٱللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ فِيمَا كَانُوا۟ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ﴾ [البَقَرَة: 113].

إنّ التشدد يقود إلى الإفراط والتفريط ويوقع في التطرف الديني، ونرى المتطرف لا يركن للحجة، وإن كانت دافعه ويتنكر للحقيقة وان كانت ساطعة جلية ويكثر من الأسئلة في غير محلها ويجادل في الواضحات

8 كاشف آل الغطاء، محمد حسين، أصل الشيعة وأصولها، 17-18.

ويطلب على البديهيات حجة ودليلاً؛ ذلك أن قضية الحوار ليست لتسجيل النقاط وإنما هي طريقة البحث عن الحقيقة والوصول إليها[9]. وإننا نتقن خطاب الأزمة والتعصب ولا نتقن خطاب الوعي والعقلانية المنفتحة في كل ما نفكر فيه، وإننا نحدق في أنفسنا قبل التحديق في الآخر، وإننا نحاول من خلال هذا الخطاب الديني أو السياسي أو الثقافي أو الاجتماعي الاستماع إلى أصداه في داخلنا لا في الآخر، وبهذا كففنا عن أن يفهمنا الآخر[10].

فالقرآن الكريم يدعو الإنسان إلى الانفتاح والتسامح فلا يجعل نفسه أمام اتجاه واحد، ولا ينغلق على موروثات آبائه وأسلافه من دون دراسة وتمحيص، ولا يرفض الانفتاح على أية فكرة ومحاكمتها في ضوء العقل لقبولها إن كانت أصحّ وأفضل، فإذا انغلق الإنسان على رأيه وأعرض عن الانفتاح على الآراء الأخرى فإنه سيعزل نفسه عن تطورات الفكر والمعرفة ويحرم نفسه من إدراك حقائق ومعارف مفيدة، وقد يكون رأيه الذي انطوى عليه خاطئا فلا يكتشف بطلانه في ظلّ حالة الانكفاء والانغلاق.

وبهذا ذمّ القرآن الكريم منهجية الانغلاق الفكري من خلال إدانته لرفض المخالفين للأنبياء والاستماع والإصغاء لما يطرحه الأنبياء لموقفهم المسبق من رسالاتهم. فهؤلاء قوم نوح عليه السلام كانوا يرفضون مجرد السماع إلى دعوته فإذا جاء لمخاطبة أحد منهم أمسك على أذنه بأصابعه حتى شكاهم نوح عليه السلام إلى ربه كما في قوله تعالى: ﴿وَإِنِّي كُلَّمَا دَعَوْتُهُمْ لِتَغْفِرَ لَهُمْ جَعَلُوٓاْ أَصَٰبِعَهُمْ فِيٓ ءَاذَانِهِمْ وَٱسْتَغْشَوْاْ ثِيَابَهُمْ وَأَصَرُّواْ وَٱسْتَكْبَرُواْ ٱسْتِكْبَارًا﴾ [نُوح: 7].

وكذلك كفار قريش كانوا يظهرون أمام رسول الله ﷺ لامبالاتهم بسماع دعوته ورفضهم النظر في شأنها كما جاء في قوله تعالى: ﴿فَأَعْرَضَ

9 فضل الله، محمد حسين، العقلانية والحوار من أجل التغيير، 238.

10 المصدر نفسه، 236.

أَكْثَرُهُمْ فَهُمْ لَا يَسْمَعُونَ * وَقَالُوا قُلُوبُنَا فِي أَكِنَّةٍ مِمَّا تَدْعُونَا إِلَيْهِ وَفِي آذَانِنَا وَقْرٌ وَمِنْ بَيْنِنَا وَبَيْنِكَ حِجَابٌ﴾ [فُصِّلَت: 4-5].

فمادام الإنسان يمتلك عقلا نيرا يميّز به الصواب من الخطأ فلا خوف من الانفتاح الفكري على مختلف الآراء والأفكار، وبعد الاستماع والاطلاع على مختلف الآراء تأتي مهمة النقد والتقويم لاختيار الرأي الأصوب والفكرة الأصحّ.

إنّ الخطاب الإسلامي هو الخطاب الذي يجب أن يوسع آفاقه ليشمل خطاب الإنسان للإنسان، فإسلامك عيش اللإنسانية فيه؛ لأنّ هذه الإنسانية هي صورة داخلنا وصورة عقلنا المفكر وقلبنا النابض في التراث وطاقتنا المتفجرة في الواقع.

المبحث الثاني
التسامح

قبل الدخول في معنى التسامح في الفضاء العربي الإسلامي، علينا إلقاء نظرة سريعة على تطور هذا المصطلح في الفضاء المعرفي الغربي ففي التجربة الغربية ارتبطت مقولة التسامح بالمسألة الدينية، إذ عدّها الفيلسوف "جون لوك" الحل العقلاني الوحيد لمشكلة الخلافات التي نشأت داخل المسيحية، التي هي الدين الرئيس في الثقافة الغربية، ومع تطور الحياة السياسية والمجتمعية في الغرب بدأ ينظر إلى التسامح بوصفه العمود الفقري "لليبرالية"؛ لأنّ الليبرالية فلسفة عامة للجماعة البشرية، وحيثما تسود الكراهية، لأسباب وعوامل دينية أم سياسية أو اجتماعية أو اقتصادية، يكون التسامح هو الحل الذي تبرزه التجربة الغربية للتعامل مع دوافع الكراهية، ومن ثم يكون التسامح فضيلة أخلاقية تضبط الاختلافات وإدارتها بشكل جيد[11].

---

11 محفوظ، محمد، في معنى التسامح، بحث ضمن كتاب التسامح وجذور اللاتسامح. مركز دراسات فلسفة الدين. بغداد 2005م، 184-185.

فالتسامح الذي هو الصفح والعفو والإحسان، الذي يقابله التعنت والتطرف والغلو، يؤكده الإسلام، فمن خصائص حضارتنا الإسلامية أنها لا تحكم بالإعدام على الثقافات الأخرى والحوار هد البديل وإقرار الإسلام بتعدد العقائد إقراراً بمشيئة تعالى: ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ ٱلنَّاسَ أُمَّةً وَٰحِدَةً ۖ وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ﴾ [هُود: 118].

فالإسلام يعترف بالحقوق الشخصية لكل فرد من أفراد المجتمع ولا يجيز أي ممارسة تقضي انتهاك هذه الحقوق، أنه يترتب على الصعيد الواقعي الكثير من نقاط الاختلاف والتمايز بين البشر، لكن هذا الاختلاف لا يؤسس القطيعة والجفاء والتباعد وإنما يؤسس للمداراة والتسامح مع المختلف.

فالتسامح لا يعني بأي حال من الأحوال التنازل عن المعتقد أو الخضوع لمبدأ المساومة، وإنما يعني القبول بالآخر والتعامل معه على أسس العدالة والمساواة بصرف النظر عن أفكاره وقناعاته الأخرى.

فالإسلام لم يقم على اضطهاد مخالفيه أو مصادرة حقوقهم أو تحويلهم بالكرة عن عقائدهم؛ ذلك أن حرية الاعتقاد مصانة، وشتان بين التسامح والضعف[12].

إنّ المنظومة الأخلاقية التي شرعها الدين الإسلامي ومنها: الرفق والإيثار والعفو والإحسان والمداراة والقول الحسن والألفة والأمانة وحث المؤمنين على الالتزام بها وجعلها سمة شخصيتهم، كلها تقتضي الالتزام بمضمون التسامح، انطلاقا من فاعلية هذا المضمون في التغيير، ذلك أن حسن الخلق والتعامل الأخلاقي، والحضاري مع الآخرين قد يحولهم من موقع العداوة والخصومة إلى موقع الولاء والانسجام، يقول تبارك وتعالى: ﴿وَلَا تَسْتَوِى ٱلْحَسَنَةُ وَلَا ٱلسَّيِّئَةُ ٱدْفَعْ بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ فَإِذَا ٱلَّذِى بَيْنَكَ وَبَيْنَهُۥ عَدَٰوَةٌ كَأَنَّهُۥ وَلِىٌّ حَمِيمٌ﴾ [فُصّلَت: 34]

12 أبو خليل، شوقي، التسامح في الإسلام المبدأ والتطبيق، بيروت، ط1، 1993م، 50.

ويأمر الله تعالى عباده بالعدل والإحسان في كل أحوالهم، وأطوار حياتهم، إذ يقول: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَٱلْإِحْسَـٰنِ﴾ [النّحل: 90].

وإذا كان العدل بمعناه العام يقتضي المساواة بين الناس في الحقوق والواجبات، فإن معنى العدل هنا يجب أن ينصرف بالدرجة الأولى إلى مساواة الإنسان غيره بنفسه، بأن يعطي لغيره من الحق ما يعطيه لنفسه ثم يطالبه بعد ذلك بما عليه، وقد عبر المعتزلة الذين أطلقوا على أنفسهم "أهل العدل" عن هذا المعنى حينما عرّفوا العدل يقولهم: «توفير حق الغير واستيفاء الحق منه»[13]، ولكي يغدو "التسامح" قيمة يدخل العدل في مضمونها وتزيد عليه يجب إعطاء الأولوية لتوفير حق الغير، فالعدالة بوصفها قيمة أخلاقية هي التي تقود الإنسان إلى تجاوز كل الأنانيات، وتخطي كل العصبيات التي تقضي إلى التعصب والجور. فالمطلوب هو الاعتراف بالآخر وحقوقه المشروعة؛ لأن تعدد الطرق إلى الحقيقة على صعيد التجربة الدينية وليس على أساس شرعية كل ما في الأديان الأخرى من تفصيلات عقيدية وتشريعية، وإنما اعتراف بشرعية إنسانية الفرد وشرعية امتلاكه للفكر والعقيدة، التي يحملها بوصفه إنساناً مفكرا ومختاراً يستطيع تبني أي عقيدة يؤمن بها[14]، وحينئذ لا مسوّغ لعدم الاعتراف بهذا النمط من الإيمان وسلب صاحبه حق التعبير عن عقيدته أو رأيه، لكن تبقى مساحة للنقاش وتبادل وجهات النظر وموضوعاً للحوار، أن مسألة الإيمان مسألة معقدة يصعب التعاطي معها بهذه البساطة فهي قناعة راسخة تتكون عبر مراحل متعاقبة يسهم فيها الوعي إلى جانب اللاوعي في ظل أجواء تمتزج فيها المفاهيم بالعاطفة وتمارس في إطارها الثوابت سلطتها على العقل، فليس أمراً سهلاً تنازل الإنسان عن عقيدة تجذرت بقوة في لأوعية

---

13 الجابري، محمد عابد، قضايا في الفكر المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط3، 2007م، 31.

14 الغرباوي، ماجد، التسامح ومنابع اللاتسامح، مركز دراسات فلسفة الدين. بغداد، 2006م، 94.

ودين ترعرع في أحضانه حتى أصبح جزءاً لا يتجزأ من هويته وتراثه وتاريخه وانتمائه لذا كان القرآن واقعياً عندما قال: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ﴾ [البَقَرَة: 256]، إذ مهما كانت وسائل الإكراه لا تؤثر في القناعات العقلية شيئاً﴾[15]. "إن السعي إلى الوحدة يقتضي إرساء معالم التسامح" والقبول بالآخر وجوداً ورأياً، ذلك لأن هذه المعالم هي التي تزيد من فرص التضامن الداخلي وهي التي تعلي من شأن الانسجام والائتلاف، فالإكراه لا يقود إلى الإيمان، إذ يقول تعالى: ﴿أَفَأَنتَ تُكۡرِهُ ٱلنَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُواْ مُؤۡمِنِينَ﴾ [يُونس: 99].

فلكي تحقق التسامح نحن بحاجة إلى ثقافة مجتمعية جديدة قوامها القبول بالآخر المختلف والتعامل معه على أسس حضارية تنسجم وقيم المساواة والعدل.

وإنّ الاختلاف ليس مدعاة للتنابذ والنزاعات والحروب والصراعات المفتوحة، وإنما هو مدعاة للتفاعل الايجابي والبنّاء والتعاون، وذلك أنّ هذا الاختلاف ليس اختلاف أفضلية قومية أو عرقية أو قبلية أو غير ذلك، فلا فضل لعرق على آخر أو لنحلة على أخرى أو للون على لون آخر، وإنما هم جميعا سواء، ويبقى معيار التفاضل كسبيا، قال تعالى: ﴿إِنَّ أَكۡرَمَكُمۡ عِندَ ٱللَّهِ أَتۡقَىٰكُمۡۚ﴾ [الحُجرَات: 13]، فالتفاضل بين البشر لا يكون إلا في الأمور الكسبية، فالاختلاف ليس سببا في الجفاء والتباعد والتباين في وجهات النظر لا يلغي الجوامع المشتركة بين الإنسان، وتعدد الاجتهادات ليس مدعاة للنبذ والنفي، وإنما كل هذا يؤسس للانخراط في مشروع التعاون والفهم المتبادل حتى نشترك جميعا في بناء حياتنا على أسس العدالة والتعاون على البر والتقوى[16]. وعدم التسامح هو التعصب الذي عرفّه الدكتور حسن حنفي بأنه: «الانحياز التحزبي إلى شيء من الأشياء

---

15 المصدر نفسه، 95.

16 محفوظ، محمد، في معنى التسامح، 195-196.

فكرة أو مبدأ أو معتقد أو شخص إما مع أو ضد، والتعصب للشيء مساندته ومؤازرته والدفاع عنه والتعصب ضد الشيء هو مقاومته»[17].

ويظهر التعصب في مجالات متعددة أهمها الدين والفكر والسياسة والقومية وله في كلّ مجال نتائج شديدة الخطر، فالتعصب في الدين يؤدي إلى الاضطهاد والجمود في الفكر يؤدي إلى الدوغمائية والانغلاق[18] .

إنّ الإسلام يريد للمسلم أن ينفتح على الآخر والتعايش معه، وهناك كثير من النصوص الدينية التي تدعو إلى الحثّ على التعايش والتلاقي مع الآخرين، يقول أمير المؤمنين في عهده لمالك الأشتر: «وأَشْعِرْ قَلْبَكَ الرَّحْمَةَ لِلرَّعِيَّةِ والْمَحَبَّةَ لَهُمْ واللُّطْفَ بِهِمْ ولا تَكُونَنَّ عَلَيْهِمْ سَبُعاً ضَارِياً تَغْتَنِمُ أَكْلَهُمْ فَإِنَّهُمْ صِنْفَانِ إِمَّا أَخٌ لَكَ فِي الدِّينِ وإِمَّا نَظِيرٌ لَكَ فِي الْخَلْقِ»[19].

إنّ اختلاف الناس وتعدد وجهات نظرهم في قضايا الدين فهما وممارسة أمر لا يدعو إلى القلق ولا يبعث على التوجس، ولا هو أمر منكر شريطة أن تتم إدارة الاختلاف بطريقة حكمية فيغدو عنصر ثراء وحيوية، بدلا من أن يكون عامل تمزق وتشتت[20].

ولا تسامح من دون اختلاف، فالتسامح ثمرة مران طويل على قبول الذات بتغيّراتها والآخر بسياقاته الثقافية. وفي القرآن الكريم آيات كثيرة ذكرت عددا منها في هذا البحث، مفعمة بالتسامح والمحبة تجاه الآخر وتسمح للعقل مستعينا بالحوار الهادف بالحكمة والموعظة كي يأخذ مهمته في محاورة الآخر وتفكيك متبنياته العقيدية والفكرية على وفق منهج علمي لا يرفضه العقل.

---

17 حنفي، حسن، التعصب والتسامح، ضمن كتاب أضواء على التعصب، مجموعة من المؤلفين، بيروت، ط1، 1993م، 75.

18 المصدر نفسه، 176.

19 الإمام علي (ع)، نهج البلاغة، 3/ 84.

20 الخشن، الشيخ حسن، الإسلام والعنف، بيروت، ط1، 2006م، 272.

الخاتمة

من خلال هذا البحث "الحوار والتسامح في الخطاب الإلهي"، وجدت أن القرآن الكريم يدعو إلى الحوار الهادئ من دون تعصب والانفتاح على الآخر وتفهم قناعاته وأفكاره في كل المواقع بعيداً عن التعصب وإلغاء الآخر، وإن الإسلام والسلوك الإسلامي للرسول وأهل البيت عليهم السلام أكدوا مسائل البرهان والحجة العلمية والموضوعية، فليس هناك حكم لأحد في الحق قبل بدء الحوار وليس هناك حكم بالضلال، والخطأ البيّن على الطرف الآخر، إنما هي جولة في البحث عن الحق حتى تتجلى آفاقه بالطرق الحسنة وإذا كان أنطلاق الخصوم من أساليب الرفض واللغو والإعراض، والجهل فإن المنهج القرآني يوجه أتباعه إلى مواجهة كل ذلك باللين، والحلم والانفتاح، كذلك رأينا القرآن في كثير من آياته يرفض نفي الآخر واستئصاله كما في قول تعالى: ﴿قُلْ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ تَعَالَوْاْ إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَآءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ﴾ [آل عِمرَان: 64] هذه الدعوة تكشف عن نزعة أصيلة للتواصل مع الآخر، وليس نزعة استئصاله أو إقصائه هناك "آخر" ينبغي أن نمد معه جسور الحوار الفكري، و"الآخر"، مشروع حوار وليس مشروع حرب، والحوار يقوم على الاعتراف بالآخر ليس قيمة عابرة بل قيمة أصلية.

لذا يؤكد القرآن الكريم ـ في كثير من آياته ـ "التسامح" والمحبة تجاه الآخر، وحينما يسود التسامح يتوارى العنف والتنابذ وتحل الحياة محل الموت والأمل بدل اليأس، والتسامح لا يعني بأي حال من الأحوال التنازل عن المعتقد أو الخضوع لمبدأ المساومة وإنما يعني القبول بالأخر والتعامل معه على أسس العدالة والمساواة بغض النظر عن أفكاره وقناعاته الأخرى، فالإسلام لم يقم على اضطهاد مخالفيه أو مصادرة حقوقهم أو تحويلهم بالإكراه عن عقائدهم؛ لأن حرية الاعتقاد مصانة وشتات بين التسامح والضعف.

إنّ السعي إلى الوحدة يقتضي إرساء معالم التسامح والقبول بالآخر

وجودا ورأيا، ذلك أن هذه المعالم هي التي تزيد من فرص التضامن الداخلي، وهي التي تعلي من شأن الانسجام والائتلاف فالإكراه لا يقود إلى الإيمان.

إنّ اختلاف الناس وتعدد وجهات نظرهم في قضايا الدين فهما وممارسة أمر لا يدعو إلى القلق ولا يبعث على التوجس ولا هو أمر منكر شريطة أن تتمّ إدارة الاختلاف بطريقة حكمية فيغدو عنصر ثراء وحيوية بدلا من أن يكون عامل تمزق وتشتت؛ لأنّ قضية الحوار ليست موضوعا لتسجيل النقاط على الطرف الآخر، وإنما هي طريقة البحث عن الحقيقة والوصول إليها وإقناع الأطراف المتحاورة بمضمونها.

عرض كتاب

إتيقيا المناقشة ومسألة الحقيقة

يورغن هابرماس

حسنين جابر عبد المنعم*

مقدمة المترجم

إن مفهوم الإتيقيا بما هو بحث في التأصيل الفلسفي المتعلق بالقيم الاخلاقية السلوكية يمتد في جذوره إلى افلاطون وارسطو وكانط واسبينوزا ونيتشه، ولكن التغيير الذي حدث هو طبيعة المقاربة المعاصرة التي رفضت كل اتيقيا بأسم الاتيقيا ذاتها. ومجال اهتمام الاتيقيا هو المبادئ النظرية التي تنظم علاقتنا مع الاخرين. واهتمامها بالانقلابات الاجتماعية التي تحدث بالعالم من التحرر الجنسي والعدالة والممارسة السياسية، والحركة النسوية، وكذلك مسألة طغيان النزعة العلمية أو العلموية على مجمل مناحي الحياة المعاصرة، ما افرز مطارحات حول مخاطر التطور العلمي على الطبيعة والمحيط والانسان ذاته.

وهناك علاقة جدلية قائمة بين مفهوم الاتيقيا المناقشة ومفهوم التواصل عند هابرماس.

(*) جامعة الكوفة، فلسفة.

والكتاب عبارة عن حوارية مع بعض الباحثين والفلاسفة الفرنسيين تختلط فية الفلسفة بعلم الاجتماع والاخلاق بالسياسة والاتيقيا بمبحث التواصل، بما هو ركيزة، مهمة من مشروع هابرماس ككل وبخاصة عبر كتابه الضخم، نظرية الفعل التواصلي.

اسئلة وأجوبة

- **ألان رينو، يسأل:**

حول الكيفيات الخاصة بتموقع ما بعد ميتافيزيقى جديد للفلسفة العملية، وهناك فارق تعمل على توسعته نزعتان هما:

1: نزعة احادية، متبقية وماثلة حتى عند (روس).

2: نزعة حوارية أصيلة، وجدت تجسيداً لها في (أتيقا المناقشة) يطرح مسألة مهمة هي، في الفلسفة التواصلية الخاصة تصبح الاحالة إلى (البراديغم) أو الانموذج الكانتي حول الذات غير ضرورية، بما يتجاوز المنعرج الالسني أو اللغوي ذاته. ومن التفكير بانبثاق الحقائق العلمية التي اعتقد بأن الخيار أتيقيا المناقشة يعد الاكثر ملاءمة، ما دمنا نحن من الحداثيين يتوجب علينا ان نخترع لأنفسنا حقائق عملية ليس بوسع كل واحد منا منفرداً ان يبلغها بجهوده الذاتية، من دون ان يأخذ وجهات نظر الاشخاص الاخرين بعين الاعتبار في خضم هذه المواجهة الحجاجية ووالاستعمال الفعلي للأمر المطلق، وهناك توافق معك.

إن حصر المشروع الاخلاقي أو الاتيقي بعامة (القصدية الاتيقية) فدون وجود قصد لا يمكننا ان نفهم كيف يمكن لشعور عملي معين ان يكون مسؤولاً عن شيء ما؟

وينبغي ان نقدر بأن الأنموذجين معاً (الذات، التواصل) ضروريان في طرح مشكلتين على بساط بحث الحقائق العلمية لمعرفة الحجة الافضل لضبط علاقة الذات بذاتها المتماهية. اكثر من تنظيم العلاقة بين الذات

والأغيار بموجب تراتبية هذه القصدية الإتيقية، ان نموذج المناقشة (براديغم) بموجب الذاتيه والشعور (براديغم) بطريقة مناجاتية احادية وليس بطريقة حوارية، هل يمكن ان نعترف بأن لا تعارض بين الأنموذجين؟

■ **يورغن هابرماس، يجيب**

- لا اعتقد بأمكاننا ان نضع الانموذجين السالفين، (براديغم) أو انموذج الذهنوية و(براديغم) أو أنموذج فلسفة اللغة، داخل اطار تصوري واحد،

وأوضح بأن التأويل (البينذاتي) الامر المطلق، لان اي تفكير طارئ على التفكير المهتم بالذات أو المتسم بالروح الحوارية له خاصية شموليانية، من اشكال الوعي التاريخي والتعددية الثقافية التي تعني، ان العالم منفتح ومؤول تأويلات متعددة بحسب الرؤى المتباينة الافراد والجماعات لذا فالتعددية التأويلية تأتي لتحديد صورة معينة للعالم ولفهم الذات ولإدراك القيم والمصالح الاشخاص، ان هذه الرؤى المؤولة هي واقعيا السبب الذي جعل من التفكير الذاتوي ما فكراً منفتحاً على البديهيات التي لا تستنفذ معنى الشمولياتية، كقوانين عامة، اننا مشاركون في حوار شامل يهدف إلى الوصول إلى اجماع معين وذلك بسبب الاختلافات المتبادلة الخاصة بأدراك الحالات المشتركة، فنحن اذن نمارس الفضيلة المعرفية الخاصة بالتقرب إلى الغير. ويجب علينا ان نعلم طريقة كل المشاركين في المناقشة كل بطريقته الخاصة في ارساء السياق العام للمصالح المعينة.

- إن المشاركين في مناقشة اذا لم يتوافقوا حول القاسم المشترك المتساوي بين الجميع الا اذا تمرن على تبني وجهة النظر الاخرى لتحقيق ما يسميه (بياجية)، زحزحة تدريجية للآنا عن المركز وأزاحه لذات المتمركز، حول ذاتها والتخلي عن النظرة المركزية في تعامل الفهم مع العالم القائم. وهناك استراتيجية هادفة إلى تصوير الذاتية وكأنها تتمة

للعلاقات مع الذات سواء الابستمية منها أو العملية داخل العلاقات التي تربطنا بالغير وهنا تؤكد ان شخصاً معيناً لا يمكنه ان يتمتع بحرية الفردية إلا اذا كان كل افراد الجماعة يتمتعون بها بدرجة متساوية. من البديهي ان عيناً لذاتنا وقدرتنا من اتخاذ موقف تأملي تجاه معتقداتنا وتوجهاتنا ورغباتنا الاخلاقية هي مطالب اساسية للمناقشة العامة المناقشون المنخرطون في ممارسة حجاجية ملزمون بان يكونوا بمستوى التوقعات والتعاون المنتظر معهم ونمط الاسباب والبواعث المقبولة من قبل الاخرين ايضاً بشرطين حصراً:

1 - كل مشارك هو فرد حر فيما يقوم به مادام له سلطة إبستمية في صيغة المتكلم تسمح له باتخاذ موقف من الموقف: وهنا انا متوافق مع البرفسور رينو.

2 - هذه السلطة الابستمية تمارس بغرض البحث عن اتفاق عقلاني مدروس، والعمل على اختيار الحلول المقبولة عقلياً وعقلياً فقط.

والشرط الاول المتعلق بالحرية التواصلية متعلق في الشرط الثاني، وهو ما يمثل سمو الرابطة الاجتماعية، بمجرد انخراطنا في الممارسة الحجاجية، وتأثيرها على التنافس الافراد بغية ايجاد افضل الحجج.

- **ألاَن بوير - يسأل**

- خلص كارل اوتو آبل، في كتابه (التفكير مع هابرماس ضد هابرماس) إلى الفكرة الاتية:

اذا رفضنا تبني التأسيس الترنسندنتالي فيكون بذلك قد اتخذ بفعله هذا شكلا من اشكال قابلية الوقوع في الخطأ القريبة من تلك التي يدافع عنها العقلانيون النقديون أو البوبريون: ما هو برأيك الاختلاف الفلسفي الاساسي بين المنافسة النقدية كما يراها البوبريون وتصورك الخاص لما تسميه (ايتقيا المناقشة)؟.

وما هو رأيك بالنقاش بين العقلانيين النقديين واختيار الاخلاقي

والمواقف الايمانية لدى تلاميذ بوبر منهم (بارتلي) الذي يقترح العقلانية النقدية الفهمية المعطوفة على ايكولوجيا العقلنة أو العقلنة الخضراء.

■ **يورغن هابرماس**

الاختلاف الجوهري حول منْ منا كان يدافع عن تصور قوي للعقلية ومن كان يدافع عن تصور ضعيف للعقلنة ذاتها، ففيما انا دافعت عن تصور فهم للعقلنة معطوفا على انموذج كلي للتبرير، فضل بوبر الانتصار لتصور (فيبر) الاداتي عن العقلنة وبقي مشدودا لأنموذج الاستنباطي لتبرير، وهنا نسجل ملاحظتين:

1 - بوبر يتبنى موقفا هو بعيد عن الفهم والادراك وغير تأملي المرتبط بالموقف المتعلق بالفلسفة العلمية فهو يعزو الاحكام الاخلاقية إلى مجرد تطورات تكشف مصادرها من اتباع تفسير هو اقرب للحزم والصرامة أو انه تغير ارادي، فهو يرى ان سلوكنا خاضع للمقاييس التي نختارها نحن بانفسنا.

2 - واما انا فقد حاولت في نظرية الفعل التواصلي ارساء معقولية سلوكية مفادها ان الشخص المعين مهما يكن محيطه الاجتماعي ولغته وشفافيته، فانه ليس بمقدوره عدم الانخراط داخل الممارسات التواصلية وعليه ان يبدي اهتمامه ببعض الافتراضات المتعلقة بالنشاط التداولي والممارسة الثقافية.

■ **ارنو ديجاردان**

- ما هي طبيعة العلاقات القائمة بين مقاربتك ومقاربة كارل اوتو ابل؟: نحن نعلم ان معظم اعمالك تتمحور حول مفهوم (اتيقا المناقشة) لغرض اعادة صياغة المشروع الكانتي، الخاص بالتأسيس موضوعي للمعايير العملية دون ان تنسى طبعا بان تحل انموذج التواصل محل انموذج الذاتية كما تصوره كانت.

فنقاشك مع ابل حول امكانية قيام تأسيس نهائي لمبدأ الشموليانية

وضرورته، في الاتفاق والخلاف معكم حول استعمل الجهة الترنسندتالية (التناقض الذاتي الانجازي) وانت تعتبرها ضعيفة، وحول ايجاد تطبيق لاتيقا المناقشة حول المبدأ النوعي اسماه ابل القسم (ب) لحلقة النقاش ذات الطبيعة الغائية المستعارة من فكرة (كانت) حول التقدم والمكمل لمبدأ الشموليانة، ولكنكم اعتبرتموه عملا سطحيا ومتناقضا مع الطابع الاخلاقي لاتقيا المناقشة، وهل يمكن اعتبار تفسيراتك المتتالية لاتقيا المناقشة نضجت واصبحت مستقلة ومنفصلة؟

■ **يورغن هابرماس**

- فيما يخص التأسيس النهائي، فانا انظر بعين مغايرة عن (ابل) إلى طبيعة العلاقة بين الخلقة والعلم.

واعمل للتصور ينظر بعين التعددية لكل المقالات التعددية النظرية على اختلافها وتمفصلاتها ودون ادعاء بعضها الافضلية والامتياز عن غيره، سواء من ناحية شموليانية أو انطلاقا من رؤية اختزالية كما في الفلسفة أو النظرية الاجتماعية. واما ابل، فهو مازال يعتقد ان هناك ميتا - مقال (أي مقال يتجاوز المقال القائم) خاصاً باستدلال ذاتي يمكنه ان يمنح الفلسفة كتخصص قائم بذاته وضعاً مميزاً عن الفروع المعرفية الاخرى. ان لأبل افتراضات يخضع لها دليله المتعلق بالتأسيس النهائي وان من يفترض تصورا معينا للغة والتواصل وهو تلميذ ابل (مارسل نيكية) ووصف المحاجة وفهم معين للتبرير والحجج كل هذه ابل يدافع بها عن موقفه، لكنها سجالات غير مطمئنة.

والخلاف الثاني بيننا (ابل وهابرماس) هو حول مسألة التطبيق فانا التزمت تمييز الاقوال المنشغلة بالتطبيق عن تلك المنشغلة بالتبرير، وهو ما يجنبنا صعوبات المعروفة والملازمة للمقاربة الكانتية بعامة، وهو طريق دشنة (كلاوس عونتز)، لكن ابل عندما يتكلم عن التطبيق وهو ما يسميه القسم ب من الاتيقا والتفكير بالشيء الاخر واحالته إلى نوع من البراكسيس

الهادف إلى ارساء الشروط التي يتم افتراض تحقيقها، وهذه الشروط هي الاقتصادية في المقام الاول ثم الاجتماعية فالثقافية والتي تسمح بقيام مشاركة ضعيفة في المناقشة ذات البعد العملي، وثم الامتثال جميع المشاركين لمعايير التعامل البين ذاتي والامتثال لهذه المعايير المبررة.

- هذه الممارسة المجاوزة للأخلاق أو الممارسة (المتيا اخلاقية) - meya-morole- الساعية إلى تحسين الشروط الضرورية لأجراء الخاص بالمناقشة والهادف إلى حل المشاكل الاخلاقية.

فهو يطرح المشكل (روبيسيار) الذي يخص النتائج الاخلاقية لممارسة اخلاقية معينة، والتي لا اتصور كيف يمكن لأي تحويل للغائية السياسية إلى مبدأ اخلاقي لإسهام في حل هذا المشكل.

فان المشكل الكلاسي الذي يعترض سبيل اتقيا الثورة لا يمكن حله في اطار نظرية اخلاقية محددة، وان تحجيم اثره داخل دولة مؤسساتية يتم تأسيس النزعة الاصلاحية الديمقراطية تماشيا مع سير الحياة السياسية والمواطنين ينظرون إلى هذا التشريع بوصفه مشروعاً جماعيا يهدف إلى تحقيق امثل وتام لذلك النسق المتعلق بالحقوق الاساسية المتعارف عليها.

- **البان بوفييه**

تهتم بتشييد "نظرية عظيمة" في كتاب نظرية الفعل التواصلي، وذلك يثير لدينا التساؤلات هل انك فعلا متمسك ببلورة نظرية حول المجتمع يكون هدفها الاسس منحنا وسائل تمكننا من شرح افضل وفهم احسن للعالم الاجتماعي مع احتفاظنا بحاستنا النقدية تجاهه؟ ام انك تود اقتراح نظرية محورها نظريات المجتمع، وهي مجاوزة للنظريات القائمة أو ميتا - نظرية ان اعمالك لها في الواقع انعكاسات ملموسة على لائحة الفلسفة السياسية، والامر ليس فهماً أو تقييماً بل انه سينتقل بداهة إلى مستوى اخر وهو مستوى العقل بما ان تطبيق اتقيا المناقشة على المسائل السياسية المشخصة تحت عنوان السياسة الاستشارية هو في حد ذاته فكرة هامة.

■ **يورغن هابرماس**

- ساجيب على نقد البروفيسور بوفيه من خلال: •

1 - لتطوير نظريتي الاجتماعية اخترت اسلوبا مستلهما من الانموذج الهيجلي، بنوع من الاستدلال الديالكتيكي بخطوات منهجية منطقية، لتواصل دربه النظرية الاجتماعية الكلاسيكية.

2 - ان استعمال هذه النظريات فهي تقدم تأويلا للدينامية أو للخطاطة الخاصة بنظرية الحادثة الاجتماعية والثقافية، لهذه النظريات الفضل لبسط رؤية تكون منطلقا لوقوع تغييرات على المدى البعيد، كمظهر للتطور، كتلك التي تربط المجتمع ما قبل الصناعية بالمجتمعات ما بعد الصناعية مرورا ببوابة المجتمعات الصناعية.

وكما ان المناقشة حول العولمة والرأسمالية العابرة للقارات أو للحدود الوطنية أو للتحول القائم في مستوى العلاقات الدولية على قاعدة تخضع لمبدأ النخبة.

إن ضعف هذه النظريات بالبعد التطويري التفسيري معه التحكم في مدى صلاحيتها التجريبية مسألة صعبة. فلذلك يجب علينا تقوية الرقابة المتعلقة باختيار المفاهيم أو الاطر النظرية الاساسية: ان اختيار ادلة التجريبية لهذه النظريات باختيار الخطاطة التأويلية والسؤال هل هذه النظريات تشتغل فعلا؟

واما السؤال عن نظرية الفعل التواصلي ووصعودها العمودي، ينظر اليه عبر مجموعة من الادوات والاليات يختلف بعضها عن بعض الاخر. وانا اتبنى تصورا له نظرة تعددية لمختلف النظريات عليها ان تتناسب مع الواقع.

3 - وفي اشارات للتعارف القائم بين انموذج (الميدان) وانموذج (السوق) الذي لا يخلو هو من نقاط ضعف، ان هذه النظريات متوسطة المدى كما عند جون الستر المطابقة على السياسة الانتخابية وتدعو إلى

مجال التحليل وهي خاضعة لافتراضات ليست من صلب النظرية ذاتها، وهي غير قادرة ان تكون موضوع رقابة داخل الاطار النظري.

- باسكال انجل - ٠

لقد دخلت في حوار مع الفلسفة التحليلية التي تغطي اليوم بعض المذاهب الفلسفية والجوهرية الغير متنافسة، ويبدو انك تلحق هذه الفلسفات بالمنعرج الالسني أو اللغوي وتعتبرها مشتركة مع الميراث الهرمينوطيقي، وقبل (30) عام لم يكن المنعرج اللغوي يمثل الخاصية الاولى للفلسفة التحليلية فهي كانت مع النزعة الذهنية والنزعة الطبيعية والميتافيزقيا الواقعية. هل تعتقد هذه النزعة تجريبية جديدة ام هي نوع من الفكر الكانتي ام انه هذه النزعة الرؤية الطبيعية تشكل تحديا جديدا للفكر مابعد الكانتي.

- **يورغن هابرماس**

انا اتفق مع الوصف الذي افردته للوضعية الحالية للفلسفة التحليلية، وانا قد ميزت في كتاب الحقيقة والتبرير بين دلالتين للمنعرج اللغوي، والبعض ينظر إلى البراديغم اللغوي كأداة ميثودولوجية منهجية لمناقشة حادة مع البراديغم الذهني، فلا يجب ان نكتفي بتوفير الادوات السيمانطيقية الشكلية التحليل المنطق لحل ذلك المشكل الابدي للقائم منذ كانت وهيوم، ارى انه فقط فيتنشتين تبنى المنعرج عندما كتب بان قواعد اللغة تشكل ماهية العالم.

- **باسكال انجل**

لكنك تجيز هذه الفكرة.

- **بيار دومولونير**

وكيف يمكننا فهم وضع النشاط التواصلي اذا ما قيس بالمبادرات الاقتصادية المرتبطة ارتباطا وثيقا بمفهوم الحرية.

الا يؤدي ذلك للحط من شأن المعايير المرتبطة بحرية التبادل، وهل يمكننا توظيف النشاط التواصلي لمبادئ توزيع الموارد بالاتفاقها لصالح ترقية ممكنة للتبادل وللمعايير المذكورة بروما هي المعايير لمادة التوزيع، المناقشة، ام اشتقاقها حين التبادل ذاته في نظرية الفعل التواصلي.

▪ **يورغن هابرماس**

انني انظر إلى الاشياء من زاوية مغايرة تماما زاوية ترى ان ميكانيزمات السوق تتأسس وفق المبادئ التي تحدد العناصر الاساسية للقانون المدني فانا اعرف ان الاقتصاد السياسي ينحدر من الفلسفة الاخلاقية ولاذ فان هايك (Hauek) جد المنظرين الليبراليين الجدد، يواصل السير على درب التقليد الذي ارساه ادم سميث.

وما زلت اعتقد ان دستور الديمقراطي يسمح بإرساء مبادئ حقيقية للعدالة فالصراع المتعلق بالمبادئ التوزيعية ينبغي ان يكون محل تحولات ديمقراطية لا مجرد اسقاطات نظرية حول متغير واحد هو معرفة السير الحسن للأسواق.

هناك مناقشة حالية بالغة الاهمية محورها الطريقة التي بموجبها يمكننا تمثل العدالة التوزيعية في المجتمعات المعاصرة، من مفهوم المقدرة، ومفهوم الفرصة، ومفهوم الموارد وهي مواقف بارعة، وكذلك المبدأ الثاني، يجب بلورتها من قبل فلاسفة مختصين.

▪ **بارتك سافيدان**

- لقد حاول الليبراليين والجمهوريين لاعتبار لقيمة الانتماء التقاضي وبالاعتماد على مبادئ مثل الامة والشعب، محاولين اظهار اعتماد الثقافي واهميتها انطلاقا من الحرية الفردية.

ان بعض اعمالك الخاصة بإعادة تقييم مفهوم الثقافة تظهر الانتماء الثقافي وكأنه عائق امام الحرية. وهو شكل لي صدمة خاصة في اطار نظريتك الرائعة حول القانون والدولة التي طورتها من القانون والديمقراطية

والاندماج الجمهوري. المستندة في الاساس إلى التمييز بين الثقافات المختلفة من جهة وبين الثقافة السياسية عامة التي يجب ان تكون قاسما مشتركا بين المواطنين. هل نحكم على تطورات حول الدولة - الامة - والمواطنة هي بالفعل تطورات منضوية تحت لواء الليبرالية التي تلح على ضرورة الفصل بين السياسة والثقافات اجمالا.

وهل يمكنك ان تبين لنا الرباط القائم بين مفهومك من النخبة للعابرة للحدود الوطنية، والمناقشة النظرية التي وضعتها في مواجهة الهرمينوطيقا الفلسفية لهانز جورج غادامير، بشأن العلاقة بين الحرية الانسانية والتقليد الثقافية المختلفة؟.

■ **يورغن هابرماس**

- اجيبك من نقطة المركزية المتمحورة حول التعددية الثقافية والمواطنة عبارة عن وضع يترجم في شكل حدود مدنية، والمواطنين لهم هويات فردية نمت وترعرعت في وسط تقاليد معينة وفي ثقافة معينة نوعية ويجب ان نوسع من حاضنة الحقوق المدنية حتى نتمكن من تلقيحها بالحقوق الثقافية تسمح للمواطنين بمساواة تامة رغم ان هذا الانموذج يحمل خطرا فعليا بتشذر المجتمع وتفرقة وهو معروف لدى الجمهوريين الفرنسيين.

هنا يجب ان ينصهر كل المواطنين داخل ثقافة سياسية واحدة وحيدة بمعزل عن الحدود الفاصلة لانتماءاتهم الثقافية المختلفة وذلك يتطلب نوعا من فك الارتباط بين الثقافة السياسية والثقافات الثانوية.

■ **يورغن هابرماس**

نعم، صحيح، لا اهتم بهذا التقليد الذي اشرت اليه، فالفلسفة لا ينبغي ان تصبح مسألة مزاح، بالحكم على المقربات الفلسفية، وفي النهاية اننا كلنا متواجدون على ظهر سفينة واحدة.

▪ **باسكال انجل**

ما دمت تعترك بانك تداولي، هل تكون واقعيا في الوقت ذاته؟.

▪ **يورغن هابرماس**

هذا صحيح، ما يخص المسائل الابستمولوجية، فانا موقفي واقعيا خارج المنعرج التداولي، لأننا لا نستطيع معارضة عالم موضوعي مشكل من كيانات مستقلة، فالعالم ميزته انه واحد بالنسبة للجميع.

الواقعية الحقيقة الابتسمية الحقيقة الاخلاقية:

- هناك مناهج مهمة لتوقيع الحقيقة في اتيقيا المناقشة، بإظهار الروابط القائمة بينها:

1 - المنعرج الالسني أو اللغوي:

تمثل كصيغة من صيغ التقليد الهرمنوطيقي مع شلاير ماخر وهديغر وغادامير، ثم تغير ذلك (البراديغم) من الفلسفة الذهنية (او العقلية) إلى الفلسفة اللغوية قد تم تطبيقه بطريقتين متكاملتين، فان مقاربة اللغة فكان فريجة، والارث التحليلي بعام، يهتم بالوظيفة التمثيلية للغة وبالبنية القضايا لجمل التقرير به، مركزين كل جهودهم على بحث علاقة الجمل بالوقائع، فان هيدغر الفلسفة الهيرمونوطيقية قد انشغلا بتحليل وظيفة الانفتاح على العالم الخاص باللغة العادية هذا الاطار يفتح ثلاثة مستويات من التحليل:

1 - مستوى يعالج تصوراتنا حول العالم من منطلق لغوي.

2 - مستوى يفحص البنية التداولية للمناقشة.

3 - المستوى يوفر امكانية قيام دراسة للشروط اللغوية.

وبعض المؤلفين كـ (دومت، وبيتنام، وبرانوم) قد قاموا بهذا المقام الوسيط بالنسبة للتداولية الشكلية، بمقارنة سياقوي بين بطلين هما هيدغر

ووفيتنغشتاين من جهة ومناقضة ذلك التحليل اللغوي وحل المشاكل القديمة بين (كانط وهيوم) من جهة ثانية.

ان فلسفات اللغة اورثتنا الطلاق بين تاريخية العاب اللغة لدى فيتنغشتاين وانطلوجيا هيدغر المنفتحه على العالم، وتواصلية تجريباتنيه لسيمانطيقا فريجة حول الحقيقة مرورا بكواين ودافيدس من جهة اخرى.

2 - التداولية الشكلية:

- لقد قمت بمراجعة العقلنة التواصلية ونظرتين الخاصة حول الدلالة وتحديدا وما تعلق بها من افعال اللغة. وان مسألة معرفة ما اذا كان ممكنا الدفاع عن موقف واقعي بمعزل عن المنحرج التداولي مسألة غاية الاهمية وكذلك البحث عن كيفية الحفاظ على تصور معين غير ابستمي يتعلق بالحقيقة، اخذين ذلك التداخل الذي لا يمكن تجنبه بين اللغة والواقع.

3 - واقعية دون تمثلات:

وتثير الاهتمام إلى امرين:

أ - ان التجربة المشتركة القائمة بيننا تزودنا بمصادر مقاومة وصمود يمكننا من مواجهة الواقع المحبط.

ب - تضعنا امام حقيقة اننا لا نملك أي مدخل اني للوصول إلى الحقيقة العارية وعليه، وعلينا ادخال عنصرين في اطار تصوري واحد، وهو ان المنعرج التداولي لا يترك مجال للشك في وجود العالم الذي ينظر اليه بما هو عالم مستقل عن مجمل تصوراتنا، وهو عالم واحد بالنسبة لنا جميعا، ثم علينا ان نضع في الحسبان واقعة انه من الممكن تحقيق تلك الحلقة المتعلقة بلغتنا بصورة تجعلنا لا نتمكن من ايجاد التبرير الكافي الذي يظهر ان معرفتنا تختزن من مبدأ قابلية التكذيب.

- ان التداولية الكانتية هي في بحث دؤوب وظروف شاملة. ومن غير المستحب اللجوء إلى فصل اللحظة المنفعلة من البحث عن اللحظة الفاعلة

في مستوى البناء التأويل والتبرير وليس من الضروري تطهير المعرفة الانسانية من رواسبها الذاتية ومن وسائطها البنذاتية.

وهذا لا يفضي بنا إلى نكران الحقيقة والموضوعية ونفرض ان هناك عالما موضوعيا ليس من صنعنا وهو واحد بالنسبة للجميع، وهنا انا مع بينتام في تأكيده ليس هناك لغة خاصة بالعالم، فالعالم هو كتاب الطبيعة المفتوح امامنا.

4 - الحقيقة والتبرير:

إن مفهوم المعرفة مرتبط بمفهوم الحقيقة، بما هي توافق، واذا ما سلمنا بوجود تداخل بين اللغة والواقع، فعندئذ لن يكون في مقدورنا تبرير حقيقة منطوق معين الا بالاستناد إلى المنطوقات التي اعتقدنا في مرحلة سابقة انها صحيحة، مما يضعنا في منظورين:

أ - تصور معنا ولجوهرية المعرفة والتبرير.

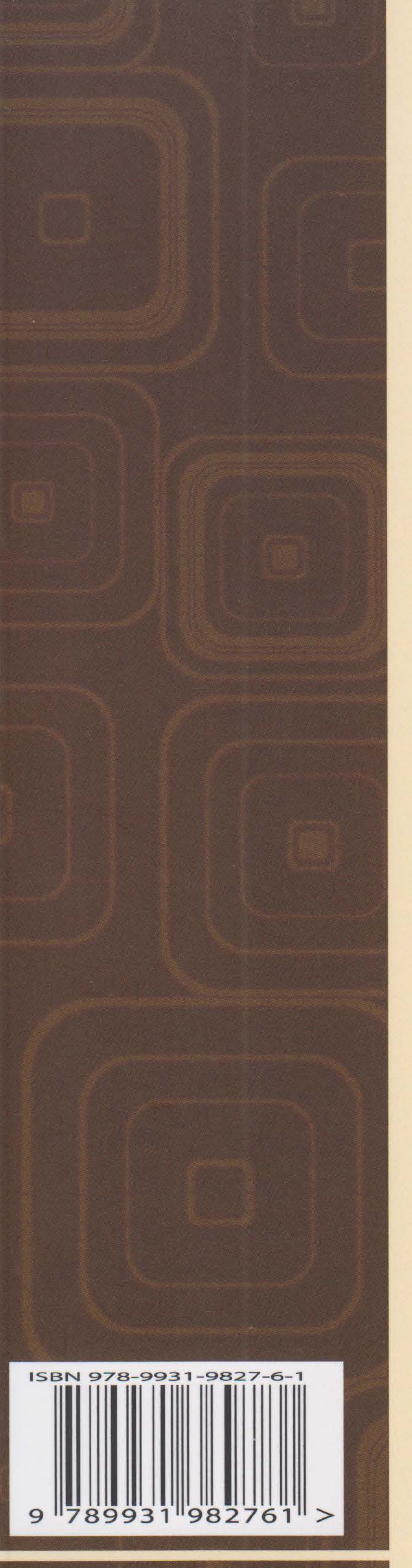
ب - تصور ينظر للمعرفة بما هي كل متناسق.

إن الحقيقة التي تطالب بتحقيقها في الحين في المكان والزمان ذاته هي موجودة لمجاوزة بعض سياقات التبرير.

5 - البنائية الاخلاقية:

إن اتقيا المناقشة تقوم بشرح المضمون المعرفي الادراكي لمنطوقتنا الاخلاقية دون الرجوع إلى انتظام اخلاقي بديهي ومعروف مشكل من وقائع اخلاقية، ولذا فانه لا ينبغي الخلط بين المنطوقات الاخلاقية التي تبين لنا ما ينبغي علينا فعله، وبين المنطوقات الوضعية التي تنحصر مهمتها في تبيان الطريقة التي نرى بموجبها الاشياء كما تبدو في علاقتها المتشابكة، فالعقل العملي في النهاية هو ملكة للمعرفة الادراكية الاخلاقية دون تمثلات وهنا اكد ان التداولية الكاشفية تعود باحوالها إلى واقعية دون تمثلات.

6 - الديمقراطية الدستورية: ان المثقف وعلى النقيض من الخبير العلمي والطبيب المعالج ويضع كل منهما نصائحه بتصرف وكالات تابعة للدولة، يتوجب إلى المجال الليبرالي أو العمومي الموجود مؤثرا ومتأثرا وهنا نجد ان الفلاسفة هم الاكثر استعدادا لبحث بعض المسائل المعقدة، في بحث التأمل وايصال المجتمعات إلى فهم افضل لأوضاعنا الماضية والحاضرة والفلسفة بالرغم من كينونتها المتفردة تبقى دائما على علاقة وطيدة مع العلمه من جهة ومع الحسن المشترك من جهة ثانية والفلاسفة يمكنهم اظهار كفاءات خاصية لجهة تحليل المشاكل المتعلقة بالعدالة السياسية وبخاصة المتعلق بالجروح الخفية للتهميش الاجتماعي والاقصاء الثقافي اذ ان الفلسفة والديمقراطية لا يشتركان في اصلهما المشترك، ولكن وجودهما ذاته وجود مشترك، بمعنى أن وجود كل منهما مرتبط حتماً بوجود الآخر.



أ. د. عامر عبدزيد الوائلي

استاذفي جامعة الكوفة كلية الاداب – فلسفة

هذا الكتاب

الحديث عن المختلف سواء أكان فكريا أم سياسيا أم دينيا أم اجتماعيا ..الخ من أوجه التباين في الرؤية والمصلحة بين الناس هو أمر طبيعي ولكن في الوقت نفسه يُشكّل خطرًا داهمًا يهدد السلطات القارة والمصالح التي يتخذها البعض وسيلة للهيمنة على مقدّرات الآخرين تحت مظلة أحد تلك المشروعيات الدينية أو الأخلاقية أو السياسية.

هنا تكم الحاجة الى البحث عن إمكانيات من أجل تأسيس فضاء عمومي كما تصوره (كانت) و(هابرماس) قائم على التداول السلمي والعقلانية والحوار بين كل الأطياف من أجل صياغة حياة سياسية وثقافية تتسم بالتنوع والتعددية، وتؤمن بالتعايش في ظل أفق قانوني دولي يمثّل العراق جزءًا منه وهو وريث القيم الحداثية القائمة على المواطنة وفلسفة القانون التي ظهرت مع الثورة الفرنسية. واليوم وقد تجلت عالميا في – الاعلان العالمي لحقوق الانسان – ؛ فلذا علينا أنْ نصغي إليه ونحن نسعى إلى تأسيس تعاقد اجتماعي جديد.

يحاول مجموعه من الباحثين ان يحدثوا مقاربات في هذا الكتاب متناولين جمله من القضايا التي تهم الواقع الذي نعيش في كنفه مقاربة وصفية نقدي قدر ما هو متاح لنا تفهما وحوار مع المستجات باشكالها وتلويناتها المتنوعة وقد تناولوا هذا في ابحاث متنوعة مشتبكة بالواقع العالمي وتحولاته من اجل معالجة الواقع العراق والعربي واستشرافاته الاقليمية والدولية ..

ISBN 978-9931-9827-6-1

9 789931 982761 >

ابن النديم للنشر والتوزيع

الجزائر: حي 180 مسكن عمارة 3 محل رقم 1 المحمدية

تلفاكس: 21341359788+

خلوي: 213661207603+

email: nadimedition@yahoo.fr

دار الروافد الثقافية - ناشرون

هاتف: 204180 (96171)

ص.ب: 6058 – 113 الحمراء

بيروت – لبنان

email: rw.culture@yahoo.com